ДР ЂОКО СЛИЈЕПЧЕВИЋ

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ I

ОД ПОКРШТАВАЊА СРБА ДО КРАЈА XVIII ВЕКА

Београд, 2002.

САДРЖАЈ

УВОД

Познато је да ми још увек немамо једне научно писане историје српске православне цркве. Потреба за једним таквим делом осећала се код нас одавно, али се оно, све до данас, није појавило. Само три године после избора за митрополита карловачког затражио је, 1793. године, Стеван Стратимировић од архимандрита Јована Рајића да састави један приручник црквене историје. Рајић, коме је тада било 67 година, одбио је да се прихвати тога посла изговарајући се слабим здрављем и болести очију.

Само годину дана касније затражио је Георгије Виндоти, грчки штампар из Беча, од митрополита Стратимировића да му пошаље историју Карловачке митрополије за четврти том *Црквене историје* атинског митрополита Мелетија. Ни њему, ни нешто касније, познатом историчару Ј. Х. Енгелу, није Стратимировић могао послати ни *списак* свих архиепископа и епископа Карловачке митрополије од Арсенија III Црнојевића до свога времена.

Када је, 1. јануара 1805. године, руски књижевник А. Кајсеров посетио Сремске Карловце, саветовао је Србима, да се потруде око састављања једне историје Српске православне цркве, које тада нису имали ни у карловачкој богословији. Срби су, баш у те дане, у величанственом подвигу саможртве, стварали историју на бојним пољима, а митрополит Стратимировић је бдео над њима и саветом и помоћи. Веома образован и врло вредан Стратимировић се носио мишљу да и сâм напише историју православља у свим

хабсбуршким земљама, у којој би историја Српске православне цркве била постављена на врло широку основу. Стратимировић није успео да ову своју намеру оствари.[1]

Када се, у ово време, из круга образованих и учених људи у Карловачкој митрополији није могла појавити једна историја Српске православне цркве, било је то мање могуће у другим нашим крајевима, који су били под турском влашћу. И црквена просвета и наука у овим нашим крајевима биле су још увек ограничене на манастире и монахе, који су били без икаквог вишег богословског образовања или опште наобразбе. И да су времена била мирна и спокојна није се могло очекивати да се из редова ових људи појави човек дорастао тешком послу да састави историју Српске православне цркве.

Упоредо са напредовањем наше историјске науке и у Кнежевини Србији и у Карловачкој митрополији почело се будити интересовање и за нашу домаћу црквену историју, која се, заиста, у много случајева није могла делити од наше грађанске историје или везе са њом. Објављивање наших домаћих и страних извора за нашу историју откривало је све веће могућности научног рада и све шире перспективе. Већ године 1870. објавио је Светозар Никетић, професор богословије у Београду, своју студију *Историјски развитак српске цркве,* која је била *први рад* ове врсте код нас.[2]

Никетићеве научне претензије су биле врло скромне. У уводу своје расправе Никетић вели, да се подухватио овог посла, „да по могућству и околностима представимо читаоцима историјски развитак Српске цркве у таквом облику, који би био приступачан и најпростијим из нас“[3]. На ово га је, вели, подстакло то „што у нашој књижевности нема до данас ни једног списа, који би покушавао обухватити собом цео развитак наше цркве. А да је нама оваква књига од потребе мислимо да нам не треба доказивати“[4].

Никетић је, изгледа, намеравао да дâ целу историју Српске православне цркве и објавио је још неколико студија, али целине није дао. Његов *Историски развитак српске цркве* завршава се са 1459. годином.

Иако Никетићев покушај није за потцењивање, бољи је и темељитије писан *Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей болгарской, сербской и румынской или Молдо-валашкой,* од Евгенија Голубинског, професора Московске духовне академије, која је изашла у Москви 1871. године. За ово дело Голубинскога рекао је Радослав Грујић, да је у њему *„први пут* систематски обрађен доста опширан преглед црквене историје Бугара, Срба и Румуна“[5] ... Не може се овде мимоићи ни рад митрополита Михаила Јовановића, који је 1874. године објавио своју књигу *Православна црква у књажевству Србији.* Ова књига је, допуњена и прерађена, изашла 1895. године под насловом *Православна црква у краљевини Србији.* Вредност овога дела је у томе што је митрополит Михаило унео у њега аутентичне податке за време за које је он управљао Српском црквом у Србији.

Не може бити заобиђена ни *Историја србске цркве* од проте Николе Беговића, која се појавила 1877. године у Новом Саду[6]. Пламен родољуб и велики пријатељ омладине, прота Беговић је, како истиче Радослав Грујић, писао своје дело „махом у духу свога

---

[1] Мита Костић: „Serbia sacra“, (Гласник историског друштва у Новои Саду, књ. V, св. 2, 1932, стр. 257)
[2] *Гласник српског ученог друштва,* XXVII, 1870, стр. 81-163.
[3] На истом месту, стр. 81.
[4] На истом месту, стр. 81-82.
[5] Радослав Грујић: „др Евгеније Голубинскиј“. (*Народна енциклопедија СХС,* књ. I, 495.)
[6] Пуни наслов Беговићеве *Историје* гласи: *Историја србске цркве. На основу православног духа и канона Апостолски и велики сабора једне свете источне католичке цркве Христове, пријубио младој Србадији Никола Беговић, прото горњо-карловачки.* У Новом Саду 1877.

србовања“[7]. Иако је своју *Историју* писао са намером да поучи и окрепи националну свест, прота Беговић је тачно уочио штету због тога што ни у његово време није било једне добре историје Српске православне цркве. За себе је веровао, да му је „пошло за руком предочити самостални живот србске велике цркве, и дух њен ослободити од многи домаћи предрасуда, а сва *пространа историја* наше цркве чекаће на спремније руке, тек мораће она доћи, и у школе уљести заједно са својим рођеним земљописом и цијелим учевним прибором“[8].

Са пуно разлога се очекивало да ће Иларион Руварац дати научно и критично писану историју Српске православне цркве. Он то, нажалост, није учинио, али је већ 1884. године, у предговору другом издању своје *Две студентске расправе* говорио о својој намери да спреми велико дело, које би се звало Serbia sacra. То је, вели Мита Костић, требала да буде историја Српске православне цркве „за којом се у Патријаршији већ давно осећала потреба и чинили разни покушаји, али није било способна човека за то“[9] ... Ако Иларион Руварац и није успео да напише једну историју Српске православне цркве, а ни да оствари своју замисао са делом Serbia sacra, он је оставио иза себе велики број драгоцених расправа из историје наше цркве и рашчистио многа питања[10].

Године 1893. изашла је у Загребу прва књига *Историје српске православне цркве* од епископа Никанора Ружичића, а 1895. друга књига истог дела. И Ружичић указује на то, да ми „ни до данас немамо такве историје, која би обухватала сву прошлост живота, развитка и напретка, усавршавања и опадања српске цркве“[11] ... Осећајући овај недостатак он се решио да напише „целокупну историју српске цркве, која ће више бити као почетна, остављајући будућности да је кадрији и даровитији српски синови исправе и попуне“[12]. Из *поговора* другом делу Ружичићеве *Историје* дознајемо, да је он већ 1893. године био спремио за штампу и овај део. Чак је био спремио за штампу и *трећу* књигу, која је почињала са „доба патриаршества“, али она није угледала света[13].

Можда из скромности, а можда и сâм заиста свестан слабости свога дела, Ружичић није својој *Историји* придавао неки научни значај иако се, како је и сâм навео, користио обилним научним материјалом, који није умео употребити[14]. Станоје Станојевић га је толико потцењивао, да га није унео у своју *Народну енциклопедију СХС* иако је тамо спадао и као епископ и као каноничар и као човек који је покушао да од себе дâ оно што је умео. За Ружичићеву *Историју* рекао је Алоис Худал, да је сасвим некритична и без вредности[15].

Између појаве прве и друге књиге Ружичићеве *Историје српске православне цркве* изашла је 1894. године у Београду *Историја српске православне цркве* од Нићифора Дучића. Пада у очи да Дучић није прву књигу Ружичићеве *Историје* ни поменуо иако је за њу морао знати. Боље школован и са више урођеног смисла за историјска истраживања, Нићифор Дучић је дао у сваком погледу бољу *Историју српске православне цркве* него

---

[7] Рад. Грујић: „Беговић Никола.“ *Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 140.
[8] Никола Беговић: На истом месту, стр. I.
[9] Мита Костић: *Serbia sacra...*, стр. 257.
[10] Јован Радонић: „Иларион Руварац и његови радови на пољу црквене историје“. (Гласник историског друштва у Новом Саду, књ. V, св. 2, 1932, стр. 229-244).
[11] Никанор Ружичић: *Историја српске цркве,* књ. I, Загреб 1893, стр. III.
[12] На истом месту.
[13] Никанор Ружичић: *Историја српске цркве,* књ. II, Београд 1895, стр. 634-635.
[14] Никанор Ружичић: *Историја српске цркве,* књ. I, стр. 34-43.
[15] Dr. Alois Hudal: *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche,* Graz-Leipzig 1922, стр. 21, бел. 3.

што је била Ружичићева. Не чини нам се, да је Никола Радојчић био правичан када је о њему написао ово: „...Историске књиге и расправе су му биле увек мале научне вредности, а данас су сасвим застареле, преводи и данас вреде, исто тако описи старина и издања извора..., а нарочито мемоарске белешке“[16].

Сам Дучић је, међутим, много боље мислио о својој *Историји српске православне цркве.* Настала из предавања, које је он држао Александру Обреновићу, Дучићева *Историја* је плод његовог двадесетогодишњег рада. „Старао сам се, вели он, да унесем у њу барем досадашње пречишћене резултате критичких истраживања на томе пољу, прикупљајући грађу за њу више од *двадесет* година ... Како није до сада критички написана ни штампана та Историја (колико се, наравно, сада може написати), лацкам себи да ће се овом попунити досадашња празнина у српској црквеној књижевности по историској струци и корисно послужити српским богословијама које у томе таворе“[17].

Нешто простора историји Српске православне цркве посвећено је у *другој* књизи *Опће црквене историје са црквеностатистичким додатком* од Јевсевија Поповића и др Мојсија Стојкова[18]. Док се у одељку о *црквеној књижевности* осврћу и на почетке српске црквене књижевности (стр. 161-167), почињу излагање историје српске цркве тек од пада Смедерева 1459 (стр. 543-551), да би се опширније задржали на прошлости Српске православне цркве у Угарској, Хрватској и Славонији (стр. 572-602). Посебно су обрађене Буковинско-далматинска митрополија (стр. 603-623) и Српска црква у Босни и Херцеговини, у Србији и Црној Гори (стр. 623-643) ... Излагања Поповића и Стојкова поткрепљена су добрим чињеницама, али је, разуме се, данас много шта од тога већ превазиђено.

Године 1921. изашла је у Београду *Православна српска црква* од др Радослава Грујића, која се код нас још увек сматра најпотпунијом историјом Српске православне цркве иако је она далеко од тога да буде и потпуна и добро писана. У *предговору* своје књиге Грујић и сам истиче, да је она рађена као *уџбеник* и да је била готова још 1914. године. Он вели, да је овим делом „учињен први *покушај,* да се у кратком прегледу прикаже прошлост и садашње стање Православне српске цркве, тог тако важног чиниоца у животу народа нашега. А при изради његовој, поред познатих резултата историске науке наше, унео сам и необјављене још резултате мојих студија по нашим и страним архивама“[19].

Велика је штета што се Радослав Грујић није поново вратио овоме послу и дао једну добру и критичку историју Српске православне цркве. Знамо да се он носио мишљу да то уради, али не знамо да ли је то довршио и да ли је, можда, у његовој заоставштини остала написана и историја Српске православне цркве. Радослав Грујић је био, свакако, и најквалификованији и најпозванији да овај посао обави, јер он, заиста, није лак.

Очекивало се да ће и прота Стеван Димитријевић, који је дуго година на Православном богословском факултету у Београду предавао историју Српске православне цркве, написати једну добру историју Српске православне цркве. Знамо да је он био сакупио обиље материјала и почео да пише своју *Историју,* али је један несрећан случај уништио све што је био прикупио и написао. Иако се, као научник, у много чему разликовао од Грујића и, врло вероватно, у страним изворима (осим руских) за нашу

---

[16] Никола Радојчић: „Нићифор Дучић“, *Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 681.
[17] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве,* Београд 1894, стр. X, XI.
[18] Сремски Карловци 1912.
[19] Радослав Грујић: *Православна српска црква,* Београд 1920, стр. III.

црквену историју био мање верзиран од Грујића, Димитријевић је имао и велико знање и органскије схватање нашега средњега века и, нарочито, личности и дела Светога Саве. Димитријевић је познавао, као ретко ко код нас, наш XIX и прве деценије XX века и велика је штета ако то његово огромно познавање ствари остане трајно недоступно потомству.

Не може се, у овоме уводу, мимоићи ни *Српска православна национална црква* (Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche) од др Алоиса Худала, која је изашла 1922. године у Грацу. Худал, који је после објављивања своје књиге постао римокатолички бискуп, бавио се више новијим временом и мало се задржавао на постанку и развитку Српске православне цркве као целине. Његова идеја водиља је била да овим својим делом допринесе зближењу између православља и римокатолицизма. На једном месту своје књиге Худал вели: „Љубављу подстакнуто улажење у мисаони свет словенске браће по вери уклонило би брда предрасуда и омогућило непосредно приближавање раздељених хришћанских цркава. Ни једна друга област науке није позванија да уједињује раздељене нације од оне, која је проткана високом мишљу хришћанског погледа на свет. Њезин је задатак да у свим разноликостима и посебним обичајима, који деле Исток и Запад једног од другог, учвршћује *оно* што им је свима заједничко и сједињујуће“[20].

Иако само додирује главне фазе живота и развитка наше цркве Худалова *Српска православна национална црква* је и интересантна и корисна књига. Није чудо да он као странац, иако добро упознат и са литературом и са изворима, није могао ући у историјску проблематику наше цркве и схватити њезин органски развитак.

Не треба прећи ни преко још два покушаја да се, иако само у облику средњошколских уџбеника, дâ преглед историје Српске православне цркве. Један такав покушај учинио је др Чеда Марјановић својом *Историјом српске цркве,* која се појавила 1929. године и за коју је Ђорђе Сп. Радојичић, с правом, рекао, да је „обична рђава компилација. Због тога би било губљење времена испитивати њене многобројне сваковрсне грешке“[21].

Боље и темељитије је писана *Историја српске православне цркве за школску и васпитну употребу* од Андре Гавриловића, која се појавила 1930. године као уџбеник одобрен од Главног просветног савета[22]. Добар познавалац и наше грађанске историје и историје наше књижевности и изврсно верзиран у домаћим изворима Андра Гавриловић је дао један, ако се тако може рећи, *трезвен* уџбеник из историје наше цркве на основу кога су се ученици могли правилно оријентисати. Целу једну деценију пре тога објавио је Андра Гавриловић своју монографију о *Светом Сави,* једно добро и темељито писано дело, које је и данас врло корисно.

Сваки од овде поменутих писаца вршио је, по своме нахођењу, и *периодизацију* историје Српске православне цркве. Подела на поједине периоде обично је ствар личног схватања сваког писца: она зависи од тога како он гледа на настајање појединих догађаја и како и где меће почетак и крај епоха историјског развоја. Идеално је да се правилно уочи органски процес развоја и да се личности и догађаји оцртају са највише могућом

[20] Dr. Alois Hudal: *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche,* стр. VII.

[21] *Гласник историског друштва у Новом Саду,* књ. II, св. 3, 1929, стр. 453.

[22] Ми смо имали Гавриловићеву *Историју српске православне цркве,* која је изашла 1930. као друго издање. Прво издање је изашло 1927. године. Референти су били: Стеван Димитријевић, проф. Православног богословског факултета, Светислав Максимовић, ректор Више педагошке школе и Милош Л. Зечевић, професор историје у Војној академији.

објективношћу. Ни у историјском животу Српске православне цркве није се све развијало равномерно нити су поједине епохе њезиног развоја тачно омеђене. Негде су поједине личности ствараоци догађаја и носиоци целих епоха, а негде су опет поједини историјски догађаји, настали без учешћа цркве, одређивали њезину судбину и правац њезиног развоја за векове.

Још један важан моменат, који је збуњивао неке од наших историчара, треба имати у виду: *црквена историја Срба много је старија од почетка историје Српске православне цркве.* Од покрштавања Срба до 1219. године, када је основана Српска православна црква као самостална организација, протекло је неколико у животу нашега народа веома динамичних векова. У току тих векова била се формирала и религиозна и културна и државна физиономија Срба.

Од првих почетака покрштавања Срба па све до Светога Саве био је цео простор, на коме су се нашли Срби, поприште дугих и упорних борби између Рима и Цариграда око црквене превласти. То је време од нешто око четири и по века за које су се, на нашем тадашњем и садашњем простору, одигравали веома крупни догађаји, који су морали оставити дубок траг на душу нашег народа, који се нашао у вртлогу сукоба две културе и два начина схватања хришћанства, која су се све више удаљавала једно од другога.

Рвање тих супротности и проповедање нове вере на неразумљивом језику, као и стални притисак туђе власти, одбијали су српске масе од званичне црквене организације. Тек је словенска проповед свете браће Ћирила и Методија почела да се доима народног срца и да га плени. И баш у време, када су ближи и даљи ученици Ћирила и Методија развили били веома жив мисионарски рад међу балканским Словенима, почињу се све јаче заоштравати верске супротности између Рима и Цариграда. Расцеп, до кога је дошло 1054. године, трагично се одразио на наш народ и подвојио га конфесионално. „Далекосежне последице ових догађаја запажене су тек доцније. Савременици нису на њих обратили нарочиту пажњу: размимоилажења између две цркве била су честа појава и нико није могао судити да ће сукоб из 1054. године имати сасвим други значај, него раније размирице, да ће бити коначни раскид који се никад неће изгладити“[23].

Нова српска држава, настала у другој половини XI века из једнога устанка против Византије, постала је објекат око кога су се отимале и Римска и Цариградска црква. „То је било баш доба дефинитивне поделе између источне и западне цркве, и обема је у тај мах наравно било стало до тога да обим свога утицаја што више прошире, и то особито баш на Балканском полуострву, где су се границе њиховог утицаја сударале, те да у свој делокруг добију цркву у српској држави“[24].

У сенци сукоба Рима и Цариграда око црквене превласти на Балкану почео се тамо јављати један нов религиозно-социјални покрет, који је имао доста бунтовног у себи. То је *богомилски покрет,* који је и у религиозној историји Срба играо веома важну улогу и није се дао тако лако искоренити.

При *периодизацији* историје Српске православне цркве морају се сви ови моменти узети у обзир. Ми ћемо се држати следећег реда:

I. *Религиозни живот Срба* у време њиховог насељавања на Балкан и важнији моменти из њихове црквене историје до Светога Саве. Овај период ће обухватити:

---

[23] Георгије Острогорски: *Историја Византије,* стр. 319-320.
[24] Станоје Станојевић: „О српској култури у Средњем веку“, *Из наше прошлости,* књ. I. Београд 1934, стр. 20.

1) Многобожачку веру старих Срба, 2) покрштавање Срба, 3) црквено-административне односе у српским земљама до Светог Саве и 4) верско-моралне прилике у српским земљама крајем XII и почетком XIII века.

II. *Личност и рад Светога Саве*

Узет као целина овај период би могао бити једна сажета монографија о животу и раду Светога Саве, јер ће у њему бити изнето све оно што је он урадио за Српску православну цркву и народ. Најважнији моменти су ови: одлазак у манастир и монашење, мисионарски рад у Србији пре добијања црквене самосталности и организације цркве, архипастирски рад Светога Саве, оцена личности и рада Светога Саве и настајање његовог култа у нашем народу.

III. *Српска архиепископија после Светога Саве*

Овај период обухвата време од одступања Светога Саве са престола до прогласа Српске патријаршије 1346. године. За ово време проширивало се подручје Српске архиепископије у сразмери проширивања граница српске државе.

IV. *Проглашење Српске патријаршије и њено трајање до 1459. године*

За нешто око 113 година имала је Српска патријаршија веома бурну историју: после проглашења патријаршије дошло је бацање анатеме од стране цариградског патријарха и, опет, до измирења обе патријаршије. Обухваћен ће бити и рад Српске патријаршије од измирења до пада Смедерева 1459. године.

V. *Унутрашњи живот и развој Српске православне цркве од 1219. године до 1459.*

У овоме одељку биће приказан однос између Српске православне цркве и српске средњовековне државе. Затим унутрашњи живот цркве: поредак у цркви, манастири и монаштво, парохијско свештенство и његов положај у цркви, однос народа и свештенства. Обухваћен ће бити и постанак и развитак старе српске књижевности и уметности (архитектура, сликарство, вез, дуборез).

VI. *Стање у Српској православној цркви после 1459. године*

Овај период обухвата нешто око деведесет и осам година и у њему ће бити приказано постепено нестајање самосталности Српске патријаршије, покушаји да се ослободи власти Охридске архиепископије и живот цркве и свештенства за то време.

VII. *Обнављање Пећке патријаршије 1557. године*

Обнављањем Пећке патријаршије 1557. године настаје ново доба сналажења и препорода у животу нашега народа. У границама обновљене Пећке патријаршије извршено је први пут уједињење највећег дела српских земаља под једном духовном влашћу, која је имала и извесна обележја етнархије.

VIII. *Српска православна црква у борби против Турака*

За време патријарха Јована Кантула српска црква напушта Макаријеву политику ослањања на турску власт и отпочиње борбу против Турака. Изузетак чини само патријарх Пајсије, који покушава да се измири са Турском с једне стране и да ухвати везе са Русијом са друге.

Овај период се завршава укидањем Пећке патријаршије 1776. године и обухвата нешто више од једнога и по века. Борба српске православне цркве са Турцима била је праћена њезиним, повременим, ослањањем на Запад. Овај ослонац је, међутим, отворио врата покушајима ширења уније међу православним Србима, која се, у разним нашим крајевима, одражавала на разне начине.

Последица борбе Српске православне цркве против Турака је и Велика сеоба Срба у земље преко Саве и Дунава под патријархом Арсенијем III Црнојевићем што је, опет, довело до разбијења *јединства* Пећке патријаршије и до стварања аутономне Српске православне цркве у земљама под аустроугарском влашћу.

У крајевима Пећке патријаршије, који су остали под турском влашћу почињу се, све чешће, појављивати на патријаршијском престолу Грци-фанариоти, који су постепено припремали њено укидање.

У оквиру овога периода биће приказан живот цркве и њеног свештенства оба реда. Код нас је превијано питање односа између турске власти и Пећке патријаршије, а тим и питање правног положаја и облика верске слободе под турском влашћу. На све то ће бити указано у овом делу.

IX. *Укидање Пећке патријаршије 1766. године*

Укидање Пећке патријаршије 1766. године веома је значајан догађај у животу Српске православне цркве, који није остао без крупних последица. У овоме одељку биће приказана како предисторија укидања Пећке патријаршије тако исто и последице тога укидања и стање које је настало у Српској православној цркви.

X. *Српско православље*

Пошто ће се излагањем историје укидања Пећке патријаршије 1766. године завршити *овај део излагања историје наше цркве,* биће потребно посебно приказати суштину и особеност српског православља, које није без разлога названо и *српском вером.* Ако су саме основе српског православља утемељене од стране Светога Саве и, касније, продубљиване и употпуњиване од стране његових ближих наследника, на формирање особености српског православља утицали су и личност и дело патријарха Макарија Соколовића, и, у знатној мери, рад и став *борбених* патријараха, који су држали кормило Српске православне цркве од патријарха Јована до укидања Пећке патријаршије. Током тог дугог периода изграђивани су и дух и стил наше српске вере и лик нашег народног свештеника, који ће се касније у ослободилачким борбама нашег народа често налазити на његовом челу.

* * *

Историја настајања, развитка и живота појединих наших покрајинских цркава биће обрађена у *посебној књизи,* која ће, такође, садржавати и историју Српске православне цркве од уједињења покрајинских цркава у јединствену Српску патријаршију па до наших дана.

Детаљнија периодизација овога дела историје Српске православне цркве биће дата у *уводу* друге књиге овога дела.

О ИЗВОРИМА ЗА ИСТОРИЈУ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

Познато је и у нашој и у страној науци, да су *извори* за нашу, и грађанску и црквену, историју доста оскудни. Оно што је од тих извора остало сачувано и дошло до нас није, сигурно, све што је некад постојало. У току векова, веома бурних и пуних промена, нестали су многи од тих извора и неће се, вероватно, никада више моћи пронаћи. Оно што је остало и дошло до нас не може се, опет, назвати само изворима за нашу *црквену* историју, јер су код нас, скоро све донедавно, црква и држава биле присно међусобно повезане па им је и историјски удес био исти. Од пропасти последњих остатака српске средњовековне државе, са падом Зете 1499. године, па, у неким нашим крајевима, све до 1918. године, биле су наша грађанска и црквена историја међусобно испреплетене. Због тога оно извора, што је до нас дошло, односи се и на црквену и на грађанску историју.

Питањем извора за историју српског народа, и грађанску, и црквену и културну, бавио се исцрпно Станоје Станојевић. Преглед сачуваних извора за нашу историју дао је Станојевић у своме делу *Историја српског народа у средњем веку. I. Извори и историографија, књ. 1: О изворима.* Ово Станојевићево дело објављено је 1937. године, после његове смрти. Јован Радонић, који је написао предговор Станојевићевом делу, вели, да је Станојевић ово дело замишљао тако, да овај, први, део „обухвати три свеске. У *првој* свесци говорило би се о архивама и манастирима, у којима се чувају ови извори, о интересовању и о раду на прибирању тих извора. У *другој* свесци намеравао је покојни Станојевић да даде *оцену* наших домаћих извора, а у *трећој* оцену страних извора“[25].

Да је Станојевићу успело да ову своју намеру оствари био би свима научним радницима на историји српског народа, и грађанској и црквеној, рад много олакшан, али и ово што је учињено од велике је користи ... Данас су, углавном, познати сви важнији извори за историју српскога народа како *домаћи* тако исто и *страни.* Из њих се мора брижљиво одвајати оно што се односи на нашу религиозну и црквену историју и то још од првих вести о животу наших далеких предака на Балканском полуострву, сачуваних код византијских писаца. Те податке објавила је Српска академија наука у едицији *Византиски извори за историју народа Југославије,* књ. I 1955, и књ. II. 1959.

За општу слику верског и културног стања свих *словенских* племена на Балкану, па и Срба, важне су тзв. *Панонске легенде,* које дају податке о животу свете Браће Кирила (Константина) и Методија, које је први издао Павле Шафарик у Pamàtky drevnih pismenictvy Jihoslovanùv, (1851. године). Постоје и друга издања као Петра Алексејевича Лаврова и, новија, Франца Гривеца. Важни су и *Житије св. Климента,* епископа словенскога од охридског архиепископа Теофилакта и два *Житија св. Наума,* прво из X и друго из XIV века, које је издао Јордан Иванов у *Български старини из Македониа* (1931. године). За питање богомила, који су били јако раширени и у српским земљама, али о којима је остало мало домаћих извора, веома је важно дело Козме презвитера *Беседа о јереси,* које је, поред осталих, издао и Г. М. Попруженко у *Български старини,* књ. 12, 1936.

За време до појаве Светога Саве важан је наш домаћи извор *Летопис Попа Дукљанина* у коме се очувало доста указивања на личност и рад зетског кнеза Јована Владимира. Поп Дукљанин, свакако римокатолички свештеник из Барске надбискупије,

---

[25] Станоје Станојевић: „Историја српског народа у средњем веку“. I. *Извори и историографија,* књ. 1: „О *изворима“,* Београд 1937, стр. I.

радио је половином XII века, али нам његово право име није познато[26]. Георгије Острогорски је издао, паралелно грчки текст са српским преводом, *Писмо Димитрија Хоматијана Светоме Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу*[27]. Ту су садржани важни подаци о црквеном животу на подручју тадашње Србије из времена пре него што је постала независна Српска православна црква.

Најважнији извори за историју Српске православне цркве, од времена Светога Саве па све до средине XV века, су *животописи* појединих српских владара, од којих су неки постајали монаси, и црквених великодостојника. На челу ових извора стоји кратки *Живот светога Симеона* (Стевана Немање) од Светога Саве, који допуњује *Живот светога Симеона* (Стевана Немање) од Стевана Првовенчанога. Оригинал обадва ова дела издао је последњи Владимир Ћоровић[28], а постоје и добри преводи на савремени српски језик[29].

О животу и раду Светога Саве дају обиље података, и то обично сасвим добрих, биографи Светога Саве Доментијан и Теодосије, који су били, такође, светогорски монаси. То су опширни Доментијанов *Живот Светога Саве* и, поред њега, исто тако његов *Живот Светог Симеона*[30]. Монах Теодосије је писац, или само прерађивач, *Живота Светога Саве,* који је врло интересантан. Оригинални текст ових дела је данас тешко доступан и у земљи: ми смо се служили добрим преводима Миливоја Башића и Лазара Мирковића. Башић је превео *Живот Светога Симеона* од Светога Саве, *Живот Светога Симеона* од Стевана Првовенчанога и Живот Светога Саве од Теодосија[31]. Лазар Мирковић је превео *Списе* Светога Саве, које је издао Владимир Ћоровић 1928. године и тиме их учинио доступним и широј публици[32].

У традицији Доментијановој радио је и архиепископ Данило II, чије су дело продужили његови настављачи: све је то објављено у зборнику *Животи краљева и архиепископа српских,* које је, такође, превео Лазар Мирковић[33]. У овај ред извора спада и *Живот патријарха Јефрема,* који је 1884. године издао Стојан Новаковић[34]. Важни су извори, исто тако, и *Живот Стевана Дечанског* од Григорија Цамблака и *Живот деспота Стевана Лазаревића* од *Константина Философа* и, из средине XVII века, *Живот цара Уроша* од патријарха Пајсија[35].

Све ове биографије, и поред обиља чисто хагиографских елемената у њима, садрже драгоцене историјске податке и остају трајно драгоцени извори за историју Српске православне цркве. Све су ове биографије *одраз* свога времена и представљају изворе из прве руке, који сликају људе и време у коме су настале.

Важан *извор* за историју Српске православне цркве представљају повеље појединих владара и властеле црквама и манастирима. „Таквих докумената за историју српског народа у средњем веку има сачуваних преко 1300 (од тога 160 црквених повеља)[36]...“ Те су

---

[26] Фердо Шишић: *Летопис Попа Дукљанина,* Београд 1928.
[27] У *Светосавском зборнику*, књ. I: „Извори“, Београд 1939.
[28] *Светосавски зборник,* књ. II: „Извори“, Београд 1939.
[29] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога,* Београд 1939.
[30] Лазар Мирковић: *Животи Светога Саве и Светога Симеона,* Београд 1938.
[31] Миливоје Башић: *Старе српске биографије,* Београд 1924.
[32] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога,* Београд 1938.
[33] Лазар Мирковић: *Животи краљева и архиепископа српских од архиепископа Данила II,* Београд 1935.
[34] *Starine jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti,* књ. XVI, 1884, стр. 35 до 41.
[35] Ове три биографије је превео Лазар Мирковић и издао под насловом *Старе српске биографије XV и XVII века,* Београд 1936.
[36] Станоје Станојевић: *Историја српског народа у средњем веку...,* стр. 1.

повеље, рачунајући ту и оне које су сачуване у Дубровнику, издаване до сада на разне начине. Издавали су их Павле Карано-Твртковић 1840. године[37], Павле Шафарик 1851.[38], Франц Миклошић 1858.[39], Медо Пуцић 1858. и 1862.[40], Стојан Новаковић[41] и, од важнијих, још Љубомир Стојановић[42]. Важан извор су и *Грчке повеље српских владара,* које су 1937. године издали Александар Соловјев и Владимир Мошин. У овим повељама има доста црквено-правних елемената, које су Срби преузимали од Византинаца. Важан извор је, исто тако, и *Законик* цара Стевана Душана, који је издао Стојан Новаковић 1898. године, а о коме је у новије време писано доста[43].

И *родослови,* има их десет, и *летописи,* има их четрдесет и четири, важни су извори за нашу црквену историју[44]. То су, исто тако, и црквени типици, поменици, похвална слова, црквене песме и службе светитељима Србима, које се налазе у *Србљаку*[45]. *Стари српски записи и натписи,* које је сакупио и објавио Љубомир Стојановић у шест књига од 1902. до 1926. године, дају пуно података за нашу црквену историју. Иако, понекад, веома кратки и без датирања, ови *записи* и *натписи* дају врло корисне податке и служе за оријентацију за даље истраживање. И после Љубомира Стојановића откривено је и сакупљено још доста ових записа и натписа и биће, сигурно, откривано и у будућности.

Највећи део *записа* и *натписа* даје податке о животу Српске православне цркве и њезиног свештенства за време ропства под Турцима. За ово време може се наћи нешто података и у страним архивима (ватиканском, венецијанском, бечком и, нарочито, цариградском), који се односе на историју српског народа и Српске православне цркве. Из истраживања Бранислава Ђурђева види се, да се може очекивати да се много шта открије у турским архивима. Нешто података из турских извора објавио је Иван Јастребов под насловом *Подаци за историју цркве у Старој Србији.* У вези са овим материјалом, који је Јастребов објавио први пут 1874. године у „Гласнику српског ученога друштва", а касније 1879. године посебно, стоје и три акта о *укидању* Пећке патријаршије, које је 1904. године објавио Валеријан Прибићевић[46]. Неке изворе о укидању Пећке патријаршије објавио је још 1855. године Јордан Хаџи Константинов[47], а после њега А. Писаревић[48]. Д. Алексијевић је у „Веснику" српске цркве, свеска за април 1908. године, објавио неколико писама из збирке писама Цариградске патријаршије, коју је 1905. године издао К. Деликани под насловом *Patriarhikon eggrafon tomos tritos.*

Нешто података о стању Српске православне цркве под Турцима у XVI веку садрже *описи* путовања разних дипломатских мисија западних држава у Цариград. Ове

---

[37] Павле Карано-Твртковић: *Стари српски споменици или старе хрисовуље, дипломе, повеље, сношаји босанских, српских, херцеговачких, далматинских и дубровачких краљева, царева, банова, кнезова, војвода и властеле,* Београд 1840.
[38] Pavle Šafarik: *Pamakty drevnih pisemnictvy Jihoslovanuv,* Беч 1851.
[39] Franz Miklosich: *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, indobonae 1858.
[40] Медо Пуцић: *Споменици српски од године 1395 до 1423,* књ. I, Београд 1858; књ. II, Београд 1862.
[41] Стојан Новаковић: *Законски споменици српских држава средњега века,* Београд 1912.
[42] Љубомир Стојановић: *Старе српске повеље и писма,* књ. I, Београд 1929; књ. II, Београд 1934.
[43] Ср. *Зборник* у част шесте стогодишњице *Законика* цара Душана, Београд 1951.
[44] Љубомир Стојановић: *Стари српски родослови и летописи,* Београд 1927.
[45] Прво издање *Србљака у Римнику,* Влашка, 1761, друго у Москви 1765, а треће у Београду 1861.
[46] *Богословски гласник,* часопис за православну богословску науку и црквени живот год. III, 1904, стр. 377 и 453.
[47] Јордан Хаџи Константинов: *Прилози к историји србске и бугарске цркве,* (Гласник српског ученог друштва, књ. VII, 1855.)
[48] А. Писаревић: *Канонични наредбе цариградских патријарха* (Српски Сион, 1905, стр. 561-562).

мисије су пролазиле преко српских крајева и, понекада, су бележиле оно што им је нарочито упадало у очи. Почињући од Бенедикта Курипешића, који је 1530. пратио једну такву мисију, било је више таквих путовања која су остала описана. Коментар ових описа дао је Петар Матковић у *Раду* Југословенске академије знаности и умјетности, а текст неких од ових описа објављен је у *Старинама* Југословенске академије знаности и умјетности, што је, на одговарајућим местима, наведено.

Као извор може, у извесној мери, да послужи и *Извештај* барског надбискупа Марина Бициа из 1610. године о његовом путовању по Старој Србији и Албанији[49]. Исто тако и *Опис* санџаката скадарског од Марина Бициа из 1614. године[50], као и *Извештај* о стању у Босни од Атанасија Георгицеа[51]. Године 1938. објавио је Крунисав Драгановић *Извешће* апостолског визитатора Петра Масарекиа о приликама католичког народа у Бугарској, Србији, Сријему и Славонији и Босни из 1623. године[52]. И у овоме извештају има нешто података о православном живљу у поменутим областима. Важна су, исто тако, и *Dokumenta spectancia historiam orthodohae dioeceos Dalmatiae et Istriae a XV usque ad XIX saeculum* (I, 1899). Ове документе је Никодим Милаш искористио у своме делу *Православна Далмација,* објављеном 1901. године.

Објављивано је, и још увек се објављује, доста материјала из Архива De propaganda fidae, који се односи на покушаје ширења уније на подручју Пећке патријаршије, које се налазило под Турцима. О покушајима ширења уније на подручју Аустроугарске монархије има доста података и у *Архиву* старе Карловачке митрополије. Доста материјала о томе пронашао је и Алекса Ивић. Материјала о томе има расејаног и по разним часописима.

О односима представника Српске цркве са Русијом, за време њезина ропства под Турцима, објавио је доста архивског материјала Стеван Димитријевић. Димитријевић је очекивао да ће се, ако не буду у Русији „уништене и све архиве, као што се било чуло, него само неки политички предмети новијег времена“, моћи наћи још овакве грађе[53].

Сваки истраживач прошлости Српске православне цркве мораће се, неминовно, сусретати са низом тешкоћа у своме раду, које су чисто објективне природе и долазе делом од немања довољно извора, а делом и од тешкоћа да се дође и до онога што би се могло наћи по разним архивама страних земаља. Знатне тешкоће долазе и отуда што су поједини подаци, који имају карактер извора, расути по разним старим часописима и, понекад, по новинама, до којих је данас тешко доћи, јер их све више нестаје.

Ми смо се трудили да све тешкоће око набављања како *извора* тако исто и потребне литературе савладамо у највише могућој мери. Околности су, међутим, биле такве, да се извесне тешкоће нису могле савладати: надамо се, ипак, да није пропуштено ништа од битног значаја што би могло да измени резултате до којих смо дошли сопственим истраживањима.

I. ГЛАВА: РЕЛИГИОЗНИ И ЦРКВЕНИ ЖИВОТ СРБА ОД ДОЛАСКА НА БАЛКАН ДО СВЕТОГА САВЕ

---

[49] *Starine jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti,* књ. XX, 1888, стр. 50-157.
[50] *Starine jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti,* књ. XII, 1880, стр. 164-205.
[51] *Starine jugoslovenske akademije* znanosti *i umjetnosti,* књ. XVII, 1885, стр. 116-136.
[52] *Starine jugoslovenske akademije* znanosti *i umjetnosti,* књ. XXXIX, 1938, стр. 149.
[53] Стеван Димитријевић: „Грађа за српску историју из руских архива и библиотека“ (Споменик СКА, LIII, 1922).

1. МНОГОБОЖАЧКА ВЕРА СТАРИХ СРБА

Срби су дошли на Балканско полуострво као многобошци. О њиховој старој вери зна се врло мало. Највероватније је да је њихова вера била, ако не сасвим иста а оно веома слична вери осталих словенских племена, која су се населила на Балкан. *Прокопије* (умро 565. године), једини извор о вери балканских Словена, забележио је ово: „Верују наиме (Анти и Словени), да је један од богова, творац *муње,* једини господар света, и жртвују му говеда и све остале жртвене животиње. Судбину нити познају нити иначе признају да међу људима врши неки одлучнији утицај него, чим им се смрт сасвим приближи, или их болест савлада, или се нађу у рату, одмах се заветују да ће, ако то избегну, истог тренутка принети богу жртву за свој живот, и, ако су добро прошли, приносе жртву коју су обећали и верују да су том жртвом искупили свој спас. Сем тога, обожавају и *реке* и *нимфе* (виле) и друга нека нижа божанства (demonia) и свима њима приносе жртве и по тим жртвама врачају[54].“

За овај Прокопијев податак о вери балканских Словена вели А. Брикнер, да се не заснива „на аутентичним подацима ... Прокопије не наводи ни једно име, ни један детаљ. Стога је јасно да се у његовим речима огледа опште грчко схватање паганства код варварских народа. Једино интересантни детаљ о поштовању река и нимфа није безначајан[55].“ Брикнер наводи податке арапског путника Идризија из прве половине IX века, који вели за Словене: „Сви поштују *огањ,* и највише сеју проју. За време жртве сипају проју из лонца на кашику и уздижу је ка небу говорећи: ‚О, Господе, ти си тај, који си нам дао свакидашњи хлеб, дај нам га дакле до краја’[56].“

Из Прокопијевог казивања произилази, да је *творац муње* један од богова иако највећи, јер се вели, да је он и *творац света.* Издавачи *Византијских извора за историју народа Југославије* примећују сасвим тачно, да Прокопије „овде не извештава да Словени и Анти верују да постоји само један бог, творац муње“, како се то обично преводило, него каже, да је бог *грома* (Перун) највише божанство код оба племена“[57]. Овај „творац муње“ је, дакле, само један од богова, кога Словени и Анти обожавају. Према томе Константин Јиречек и Јован Радонић греше када веле, да Прокопије зна да „Словени обожавају *једнога бога* господара грома и света, коме приносе волове и друге жртве“[58]. Јорданис вели, да су Венети, Анти и Словени једнога истога порекла и да се јављају само под три разна имена[59].

Да ли је овај „творац муње“ и једини господар света, био и врховни бог Срба питање је на које се не може лако одговорити. Радослав Грујић је тврдио да су Срби „као и остали Словени веровали у *једнога* врховнога бога и многа нижа добра и зла божанства“[60]. Веселин Чајкановић је, међутим, указивао на то, да немамо никаквих података о старим српским боговима. „О старим српским боговима немамо ми као што је познато, никаквих непосредних докумената ни домаћих ни страних, ни савремених ни доцнијих; немамо, другим речима, у рукама ништа. Очевидно је дакле, да ти богови, ако их је било и у

---

[54] *Византиски извори за историју народа Југославије,* књ. I, Београд 1955, стр. 26-27.
[55] А. Брикнер: „О паганству код старих Словена“. *Књига о Балкану,* II, Београд 1927, стр. 51.
[56] На истом месту.
[57] *Византиски извори...*, I, стр. 26.
[58] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* I, Београд 1952, стр. 43.
[59] *Извори на българската историа*, књ. II, Софија 1959, стр. 344.
[60] Радослав Грујић: *Православна српска црква*, стр. 4.

колико их је било, припадају времену које је за нас *преисториско,* и да се питање о њима не може решавати уобичајеним историским методама[61].“

Чајкановић је тврдио да су Срби „у времену које је претходило хришћанском извесно имали претставе о *личним боговима*“[62]. Врховни српски бог, по Чајкановићу, није био *Перун,* него *Дајбог,* „који је, по А. Брикнеру, претстављао култ сунца“. „Прасловенски назив бога, највишег небесног бића, је или скраћеница од Дажбога, или је та реч очувала првобитно значење, тј. богатство, односно оно надземаљско биће које тим богатством располаже[63].“

Дискусија о томе да ли је и код Јужних Словена постојао *култ Перуна* није још у науци завршена. Ослањајући се на Јордана Иванова Миленко Филиповић је покушао да докаже постојање култа бога Перуна код Јужних Словена. „Питање се, вели Филиповић, уопште више не поставља, после студије Јордана Иванова, да ли су Јужни Словени знали за Перуна: у то се више не може сумњати[64].“ Филиповић је марљиво скупио обиље грађе о постојању Перунова култа код Јужних Словена, који је касније замењен култом св. Илије, који је „у сваком погледу заменио Перуна, па су и висови, посвећени првобитно Перуну и по њему називани, доцније посвећени св. Илији и називани по њему“[65]. У Босни, под планином Озреном, постоји једно врело, које се зове *Перун.* „У том имену очувана је *успомена* на стару словенску религију и оно је, дакле, из доба пре него што су ту досељени Срби примили хришћанство[66].“

О митологији балканских Словена, тим самим и о митологији Срба, немамо скоро никаквих података. „Нико се није потрудио да опише њихово примитивно обожавање природе. На многобројне, још и данас видне остатке, паганских веровања, утицали су, у току преко хиљаду година, веома многи страни елементи, староилирске и романске претставе, хришћанске легенде и апокрифи, грчке и источне скаске и бајке, тако да се из њих не може склопити систем јужнословенске митологије[67].“ Миленко Филиповић је указао на то, да суседи балканских Словена „нису имали довољно времена ни прилике да упознају њихову првобитну веру и да оставе вести о њој“[68]. И хришћанска црква се, то је општепознато, трудила да уништи трагове незнабоштва код својих нових верника иако то није ишло ни лако ни брзо. Код Срба је утицај њихове паганске вере остао врло јак и дуго после званичног масовног покрштавања. Доментијан вели у своме *Животу Св. Симеона,* да је Стеван Немања, поред јеретика (богомила), искоренио *„многобожачку превару* по целоме своме отачаству ... Тада исчезе од нас преварни лик идолске преваре, и молитвама преподобнога оца нашега јавише се по целоме отачаству његову зраке добре вере, и разрушише се *жртвеници,* подигоше се цркве Христове, и разбише се *идоли* и јавише иконе светих, беси побегоше и свечасни крст Христов освети сву земљу“[69].

[61] Веселин Чајкановић: *О српском врховном богу,* Београд 1941, стр. 3.
[62] На истом месту.
[63] А. Биркнер, цит. расправа..., стр. 56.
[64] Миленко Филиповић: „Трагови Перунова култа код Јужних Словена“ (Гласник земаљског музеја у Сарајеву, св. III, 1948, стр. 63-80). Филиповић се позива на расправу Јордана Иванова „Култ Перуна у Јужних Славјан“, објављену 1903. године у *Извјестиа рускаго језика и словесности импер. академии наук,* том VI.
[65] Миленко Филиповић: на истом месту.
[66] Миленко Филиповић: „Озрењаци и Маглајци“ (Гласник зем. музеја у Сарајеву, св. VII, 1952, стр. 342).
[67] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* I, стр. 91.
[68] Миленко Филиповић, *Трагови Перунова култа...,* стр. 78.
[69] Доментијан: *Животи Се. Саве и Св. Симеона* (превео Л. Мирковић), Београд 1938, стр. 246.

Прокопије је истакао да су Словени приносили *жртве* што значи да су морали имати и жртвенике и некога ко је вршио жртвоприношење. Светозар Никетић ове жртвенике, погрешно, назива *„храмовима* у којима жречеви отправљаше различне обреде у част њихову и служише им“[70]. И Нићифор Дучић вели, да су наши пагански преци боговима и богињама „подизали храмове у дубравама и на хумкама у којима су њихови свештеници свршавали идолопоклоничке обреде, а народ приносио на жртвеник најизбраније плодове. Мртваце су спаљивали и веровали су у бесмртност душе, с тога се и не зна за њихово гробље у многобожачком времену“[71]. И Радослав Грујић узима да је код наших паганских предака било „свештеника или жречева. Звали су се: врачари, гатари, чаробници и ресници. Ови последњи беху нека врста философа. Богослужење се састојало махом у приношењу жртава од домаће стоке и земљорадничких плодова; а место за жртвовање беше обично по шумама и височима, где су били и кипови богова (болвани или кумири), и називаше се трјебник“[72].

Ови жреци могли би бити слични онима за које вели А. Брикнер, да су, на почетку јесени, када су Словени приређивали свечаности главном богу, подстицали народ на верну службу домаћим божанствима и врачали о будућем берићету[73] ... Није јасно да ли су се жртвеници, које код Срба помиње Доментијан, били развили у храмове. О њима се није, код нас, нашло трага. Вероватно је да су се код Срба ови жртвеници налазили на узвишеним местима, која су доминирала околином и према којима је народ неговао известан култ. Негде се ова узвишења и данас зову *зборне гомиле,* обично велика хрпа камења, у чијој близини се, понегде, могу наћи и стећци, који су каснијег порекла. Могуће је да су се на оваквим узвишицама спаљивали мртваци и, како сведочи Прокопије, жене које су остајале удовице. Псеудо-Маврикије вели: „И жене њихове честите су изван сваке људске природе, тако да већина њих смрт својих мужева сматра сопственом смрћу и својевољно се задављује, не сматрајући животом живљење у удовиштву[74].“

Ово није једини траг о постојању људских жртава код наших паганских предака. Он је сачуван и у веровању да се неке грађевине не могу подигнути док се у њихове темеље не узида људска жртва. Ово је, по K. Götzu, један интернационални мотив, који је код нас јасно изражен у песми *Зидање Скадра на Бојани*[75]. „Код Јужних Словена људске жртве појављују се само у јако распрострањеном циклусу скаски о великим грађевинама које људи, тобоже, тек онда могу да доврше, пошто у њих узидају живог човека[76].“

Није јасно шта је Доментијан мислио под *идолима* код Срба. Ниједан од ових идола није до сада код нас пронађен за разлику од Руса (кип бога Перуна) и код Полапских Словена статуе богова. Указивано је и на то да су „словенски изрази за ознаку идола туђински, делимично источног порекла: *кумир, кап* или *капиште* или *балван,* који се код Срба јављају као називи за делове земљишта...“[77].

Ни о постојању посебног *свештеничког реда* код Срба, у периоду њихове паганске историје, не зна се скоро ништа. Њих, по А. Брикнеру, није код Словена првобитно

---

[70] Светозар Никетић: *Историски развитак српске цркве...,* стр. 83.
[71] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве,* стр. 6.
[72] Радослав Грујић: *Православна српска црква*, стр. 5.
[73] А. Брикнер, цит. расправа, стр. 59.
[74] Византиски извори..., I, стр. 132.
[75] K. Götz: „Das religiöse Element in der serbokroatischen Volksdichtung“ (Религиозни елеменат у српско-хрватској народној поезији). У *Internationale kirchliche Zeitschrift,* 1921, стр. 182-183.
[76] Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* I, стр. 92.
[77] На истом месту.

уопште било, „али већ у прастаро доба старији у породици или племенски поглавица (‘владика’) стајао је на челу *литије,* или приносио жртве боговима. Они су одливали нешто меда и палили маст, а после тога су учесници јели и пили, играли и тапшали рукама и певали обредне песме. *Литија* се звала *жртва,* а онај ко је њиме управљао звао се *жрец* (од глагола ж р е т и – славити). У току времена јављају се прави ‘свештеници’ (жреци), који су прорицали и врачали у пепелу. Они су били и лекари, растеривали су болести, шапућући прастаре формуле-бајања, која су чак до данас сачувана, али са хришћанским називима“[78].

Вероватно је да велики углед, који су код Срба уживали и старешина породице, домаћин, и племенски старешина, води порекло још из овога времена. У патријархалним српским крајевима био је донедавно обичај, да о Божићу, празнику са пуно примеса паганскога, при „устајању у славу Божију“, старешина породице врши дужност свештеника при чему „чита“, у ствари говори наизуст, дугу *молитву* држећи у руци пехар пун вина из кога, на крају молитве, пију сви укућани по реду старешинства. Ту исту функцију вршио је о *крсној слави* долибаша, обично најугледнији између гостију, који за време „устајања у славу Божију“ говори дугу молитву.

Улога и функција домаћина при овоме славском обреду није у свим нашим крајевима иста, али је свагде домаћин, као стожер породице, у центру пажње. Угасити славску свећу, тј. немати кога ко ће да продужи род, сматра се код нас великом несрећом. Оно што је Миленко Филиповић забележио за Скопску котлину, да „ко нема сина узима домазета или посинка да му прими кућу и славу“[79], прилично је распрострањено и у другим нашим крајевима.

Јован Хаџи-Васиљевић је забележио у Пчињи један веома интересантан обичај при коме се домаћин породице појављује *као свештеник.* „Ако укућани, вели он, не стигну да о ускршњим постима дођу у коју цркву, да се тамо причесте, онда се причешћују у својој кући првога дана Васкрса. Метне се чаша црног вина још у суботу увече поред иконе, напуни се вином. Ако се првог дана Васкрса ујутру не може стићи у цркву, онда чим су сви укућани устали, а устаје се рано, онда се искупе сви у круг око домаћина и он узме ону чашу и дрен с много стаса, колико зна чита и изговара молитву Богу и метне онај дренов цвет у вино, затим једноме по једноме дâ деци из чаше по кашичицу вина, као што чини свештеник у цркви[80].“

И Иван Јастребов је забележио случај у Призренској Гори да обичан световњак врши свештеничке функције. Када су, после укидања Пећке патријаршије 1766. године, становници Брода остали без свештеника и нису га могли добити, онда се међу њима појавио неки Максим, који је вршио дужности свештеника. „Брођани су ми причали, вели Јастребов, још за неког Максима, врло ваљаног човека и с особитим поштовањем према њему казиваху ми, да је он њима служио *готово као поп,* премда и није био поп. Али шта ћеш, кад нисмо имали правога попа, додавали су ми на свршетку причања моји сабеседници[81].“

„Слава или васлава“ како се зове импровизирана молитва о Божићу и крсној слави, није, вели Вук Стефановић Караџић, „штампана ни у каквој књизи, него је прости људи (особито Херцеговци и Бошњаци) знаду на изуст и чате је само кад устану у славу без

---

[78] А. Брикнер, цит. расправа..., стр. 61.
[79] Миленко Филиповић: *Обичаји и веровања у Скопској котлини.* Грађа. Београд 1939, стр. 345-69.
[80] Јован Хаџи-Васиљевић: *Јужна Стара Србија...,* књ. II: „Прешевска област,“ Београд 1913, стр. 410.
[81] Иван Јастребов: *Подаци за историју српске цркве,* Београд 1879, стр. 147.

попа. У тој се слави помињу скоро сви свеци, и послије неколико ријечи све се говори: ва славу и част“[82] ... Миленко Филиповић вели да је слушао по неким кућама у Доњем Крају да је била „штампана књижица са текстом ваславе“[83]. Једну верзију „ваславе“, како је говоре сељаци Височке нахије, забележио је сâм Филиповић[84]. То је „дугачка молитва црквеног порекла“[85].

Народни обичаји о Божићу и Васкрсу препуни су реминисценција на старо паганско време и на начин веровања какво је тада постојало. Између обиља тих веровања указујемо само на бадњак, који представља неку врсту сакралног дрвета и скоро персонифицира неко *лично* божанство. На везу између бадњака и домаћина указао је Радослав Вешовић: „Бадњак сијече (бере) обично старешина, домаћин куће, и с њим иду млађи мушкарци. Кад дође пред изабрато дрво, домаћин се најприје окрене *истоку,* прекрсти и помоли Богу, па онда сијече. Проговори обично: ‘У име Бога и за срећу дома’[86].“ У свим нашим крајевима бадњак се свечано дочекује. Начин дочекивања, полагања и частвовања бадњака као и веровања у исцелитељску моћ остатака од бадњака су, такође, различита у разним нашим крајевима[87]. Интересантно је напоменути да и Малисори имају и часте бадњак исто као и Црногорци[88]. У једној коледи се бадњак и Божић упоређују овако:

„На чем ћемо Бога молити,
За старога *за бадњака,*
За младога *за Божића*[89]*.“*

Указивано је одавно на велику измешаност паганских и хришћанских елемената не само у вези светковања Бадњег дана и Божића, него и других наших празника[90]. Edmund Schneweis је, такође, истакао ову помешаност[91]. Јован Ердељановић је, у приказу Шневајсове књиге, рекао да је ово гледиште, што се тиче испреплетености паганских и хришћанских елемената правилно, па, „према томе треба бити обазрив према покушајима, да се ти обичаји тумаче у вези само са једном ограниченом групом појава, нпр. са појавима који се односе на обожавање сунца, или на обожавање предака“[92]. Порекло и значај божићњег обредног хлеба, познатог под именом „чесница“, покушао је да објасни Шпиро Кулишић[93].

---

[82] Вук Стефановић Караџић: *Српски Рјечник*, стр. 711-712.
[83] Миленко Филиповић: *Живот* м *обичаји народни у Височкој нахији*, стр. 120.
[84] На истом месту, стр. 119.
[85] Миленко Филиповић: *Озрењаци и Маглајци...,* стр. 365.
[86] Радослав Вешовић: *Племе Васојевићи...,* стр. 394.
[87] Ср. Стеван Тановић: *Српски народни обичаји у Ђевђелији*, стр. 82; Сима Тројановић: *Ватра у обичајима и животу српског народа*, стр. 133, 182, 207, 209, 227; Миленко Филиповић: *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 371-375.
[88] Андрија Јовићевић: *Малесија*, стр. 128.
[89] Вук Стефановић Караџић: *Српски Рјечник*, стр. 12.
[90] K. Götz, цит. расправа, стр. 185.
[91] Ср. Edmund Schneweis: *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten (Божићни обичаји Срба и Хрвата),* Беч, 1925.
[92] Јован Ердељановић: *Приказ на књигу E. Schneweis-a* (Гласник скопског научног друштва, књ. I, 1926, стр. 512)
[93] Шпиро Кулишић: „Поријекло и значај божићног обредног хљеба у Јужних Словена“. (Гласник зем. музеја у Сарајеву, св. VIII, 1953, стр. 7-47)

Прокопије је навео и то, да су Словени, који су дошли на Балкан, „обожавали и реке и нимфе (виле) и друга нека нижа божанства (demonia) и свима њима приносе жртве и по тим жртвама врачају“[94] ... Ни број ни врста ових нижих божанстава нису познати. Изгледа да их је било много и да су била иста код свих јужнословенских племена. Било их је и *добрих* и *злих* као што је постојало *зло* и *добро* божанство. Траг о томе злом божанству остао је код нас у народној изреци: тешко до зла бога, скупо до зла бога[95] ... Веровање у разна тајанствена бића, која могу и да кобе и да користе човеку, врло су бројна и живе још и данас у нашем народу.

По народним песмама било је и разних врста *вила,* којих је било и добрих и злих. „Виле су имале своја мјеста, своје воде и изворе на којима су се састајале и договарале. Тамо су оне често играле коло и пјевале. Кретале су се само по планинским височима и кроз шуме, јављале су се на путевима, али никад нијесу силазиле по селима и другим мјестима свакодневног живота. Оне су биле у пријатељству са људима вишега значаја, понекада друговале са њима, обавјештавале их, откривале тајне и саопштавале разне вијести[96].“

Верује се и у *змајеве,* у *здухаче,* у људе и жене са злим очима, у *вампире* и *вештице,* које су сличне мађионицама. Ова нижа божанства проткивају свакодневни живот народа, који је за њих присно везан. Чајкановић вели да су сва ова божанства продужила да и даље живе у веровању народа и после примања хришћанства. „Али исто тако и код појединих *светаца* можемо ми да констатујемо особине и функције које су на њих пренете са старинских божанстава. Ми ћемо овде сасвим укратко споменути неколико случајева. Свети Илија, на пример, наследник је, и по своме спољашњем изгледу и карактеру, и по својим функцијама, старинског бога громовника. Свети Никола потсећа на божанство воданског типа (као и код Германаца) и у извесном погледу на Посејдона. Свети Аранђео одговара грчком Хермесу и германском Водану. И тако даље. Јасно је да су се данашњи наши свеци развили из паганизма, и да њихов култ и веровање о њима могу бити важан култ за познавање прехришћанских наших божанстава“[97].

Има много лепог и топлог у старој вери наших далеких предака. Та је вера „била основана на поштовању природних сила, а добијала је свог израза у разним обредима, који су имали у себи много мистичних, патријархалних и наивно-побожних црта. Хумане црте старе словенске религије биле су необично развијене и истакнуте у веровањима нашега народа. Оне су биле главно обележје религиозног живота код Срба пре примања хришћанства“[98].

2. ПОКРШТАВАЊЕ СРБА

Покрштавање Срба вршено је постепено и у склопу дугог процеса покрштавања осталих словенских племена на Балкану. Населивши се на Балкан Срби су дошли у једну средину, која је била христијанизирана. Мешање са тим затеклим становништвом није могло бити избегнуто. „Везама са староседелачким елементом Словени полако улазе у

---

[94] *Византиски извори...,* I, стр. 26-27.

[95] Nadko Nodilo: *Religija Srba i Hrvata na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog,* Zagreb 1886, стр. 108.

[96] Рад. Вешовић: *Племе Васојевићи*, стр. 424.

[97] Веселин Чајкановић: О *српском врховном богу,* стр. 15-16.

[98] Станоје Станојевић: „О српској култури средњега века“. (*Из наше прошлости* књ. I, стр. 15.)

хришћанску културу али највише као појединци[99]." У почетку је примање хришћанства било врло површно, „јер народ није разумевао латинске молитве и црквене књиге"[100]. Са хришћанским учењем почели су се најпре упознавати они Словени, који су били настањени око градова. Што се тиче Срба и Хрвата то су били, пре свега, приморски градови са својом латинском културом. „Бројније напуштање старе религије долазило је постепено, прво у Приморју, а затим у удаљенијим и неприступачнијим крајевима. Да је хришћанство продирало у српске земље углавном са запада сведочи и један натпис из IX века нађен у селу Дренову код Пријепоља (Te Criste auctore pontifex...)[101]."

Теофан (рођен 760) сведочи у својој *Хронографији,* да је цар Јустинијан узимао и Словене у своју војску где су они, више него обично, бивали изложени хришћанском утицају. По Теофану је, одлуком цара Константина V (740–775) „мимо закона рукоположен за патријарха евнух Никита, пореклом Словен"[102], који је умро 6. фебруара 780. пошто је на патријаршијској столици провео нешто око четрнаест година. У *Тактици* Лава VI Мудрога (886–912) помињу се хришћани Словени. „А они, вели цар, који су примили светиљу спасоносног крштења све до наших времена, утолико уколико до њих стоји, чувају склоност према старим слободама[103]."

Цар Лав VI, син Василија I Македонца (867–886), истиче да је његов отац „учинио да Словени на Балкану напусте старе обичаје и погрчивши их и подвргнувши их управљачима на ромејски начин, и подаривши им крштење ослободи их ропства сопствених владара"[104].

О *званичном* покрштавању Срба оставио је Константин Порфирогенит (913–959) *два сведочанства,* која су све до данас главни извори о покрштавању Срба. По *првом* сведочанству послао је цар Ираклије (610–641) мисионаре Србима, који су извршили покрштавање. „И пошто садашња Србија и Паганија и земља Захумљана и Требињана и земља Конављана беху под влашћу Ромеја, а те земље опусте од Авара, јер из тамошњих земаља они изгнаше Романе који сада станују у Далмацији и Драчу, то цар у овим земљама насели исте *Србе* и беху они потчињени цару Ромеја; цар њих покрсти довевши *свештенике из Рима* и, научивши их да правилно врше дела побожности, изложи им хришћанско веровање[105]".

Пада у очи да је цар Ираклије употребио *латинске свештенике* из далматинских градова за превођење Срба на хришћанство, једна околност која није остала без дубоких трагова код знатног дела Срба тога времена. Утврђено је, да још од тога доба датира латински утицај у Српској цркви[106]. Ово је, по Станоју Станојевићу, било „још у оно време, када су православна и католичка црква формално сачињавале једну целину, али је већ у то доба међу њима било толико разлике, да су потпуно различити били утицаји Рима и католицизма и утицаји Цариграда и православља"[107].

---

[99] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије,* Београд, стр. 42.
[100] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* I, стр. 98.
[101] *Историја народа Југославије,* књ. I, Београд 1953, стр. 232.
[102] *Византиски извори...,* I, стр. 233.
[103] На истом месту, стр. 259-260.
[104] На истом месту, стр. 60.
[105] *Византиски извори...,* I, стр. 49.
[106] На истом месту, стр. 49-50.
[107] Станоје Станојевић: *Борба за самосталност католичке цркве у Немањићкој држави,* Београд 1912, стр. V.

Из факта да је цар Василије I Македонац (867–886) предузео поново покрштавање Срба произилази да оно прво, предузето од мисионара, које је слао цар Ираклије, није било ухватило дубљег корена међу Србима. „Слабом напредовању хришћанства код Јужних Словена са византиске стране крив је свакако словенски конзервативизам, а још више и политичко неповерење и затровани верски односи међу самим Грцима[108].“ Писци *Историје народа Југославије* истичу, да је „бројније напуштање старе религије долазило постепено, прво у Приморју, а затим и у удаљенијим и неприступачнијим крајевима“[109].

Утицај Римске цркве на покрштавање Срба потиче и отуда што су земље, у које су се населили Срби, биле, у црквено-административном погледу, потчињене Риму све док их цар Лав III Исавријанац (717–740) није одузео од папе. Цела Јустиниана Прима, коју је основао цар Јустинијан 14. априла 535. године, потпадала је под власт Рима[110]. Из једног писма папе Гргура I (590–604), од јула месеца 600. године, дознајемо да он митрополита Јустиниане Приме *Јована* сматра својим намесником и назива га својим саепископом (...fratrem et coepiskopum nostrum)[111].

Због држања Рима у иконоборачким расправама цар Лав III Исавријанац одузео је од папске јурисдикције следеће земље и потчинио их цариградском патријарху: Македонију (Солун), Тесалију (Лариса), Стари Епир (Никопољ), Нови Епир (Драч), Ахају (Коринт), Крит, обе Дакије (Софију), Мезију (Макариопољ), Дарданију (Скопље) и Превалитанију (Скадар)[112]. Папе, истина, нису никада признале правоваљаност овога чина па су и даље полагале право на ове области и упорно га браниле цео низ векова.

У односу на ужи српски простор ове папске претензије дошле су до изражаја и у писму папе Јована VIII (872–882) српском кнезу Мутимиру (850–891). Ово писмо папе Јована VIII потиче из 873. године и, по Ивану Марковићу, папа је тражио од кнеза Мутимира да овај призна власт Методијеву и да тиме, „слиједећи примјер својих предака, призна власт бискупа, кога је Света столица намјестила у Панонији, наиме св. Методија, посматрајући га за свога пастира“[113].

Драгомир Марић је доказао, да се овде не ради о *хрватском* него о *српском* кнезу Мутимиру, чије су земље лежале на простору који је тада био споран између Римске и Цариградске цркве. „Ове су области претстављале прелаз ка Бугарској за чије се подвлашћивање папа Јован VIII трудио целога свога века…[114]„ Настојање папе Јована VIII да себи потчини и српске централне области у толико више је значајније што је то у вези са словенском политиком овога папе. „Пошто тада у српским земљама, које су биле сједињене под Мутимировом влашћу, није било чврсте црквене организације и због тога што се био намножио број лутајућих свештеника, који су чинили злоупотребе, желео је папа да Мутимирову државу потчини Панонској дијецези и заведе ред у црквеним односима и тиме поново успостави своја права у старим илирским областима[115].“ И Босна

---

108 Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 42.
109 *Историја народа Југославије,* I, стр. 232.
110 Бранко Гранић: Оснивање *архиепископије у граду Justiniana Prima 535 године после Христа.* (Гласник скопског научног друштва, књ. I, св. 1—2, 1926, стр. 535-6.)
111 *Извори за българската историа,* кн. II, София 1958, стр. 377.
112 Станоје Станојевић: *Борба за самосталност...*, стр. 16-17.
113 Иван Марковић: *Славени и папе* (превео о. Петар Перковић), Загреб 1903, стр. 38.
114 Dragomir Marić: *Papstbriefe am serbischen Fürsten im Mittelalter (Папска писма српским кнежевима у средњем веку),* Сремски Карловци 1933, стр. 2.
115 На истом месту, стр. 3-4.

и северни део Србије били су, у ово време, отворени снажном утицају Методијева православља, које је у Босни добило своје посебно обележје.

И у *Управљању државом* и у *Животу Василија I* казује Константин Порфирогенит, да је за време цара Василија I Македонца било још доста непокрштених Словена и да су многи од оних, који су већ били покрштени, „отпали од светога крштења“. Касније су се предомислили и обратили цару молбом да им пошаље мисионаре[116]. „Шта више, вели Порфирогенит, већина ових Словена не покрсти се, него дуго времена остадоше некрштени. За Василија, христољубивог цара, пошаљу посланике тражећи и молећи, да некрштене међу њима покрсти и да буду, као од почетка, потчињени царству Ромеја. Овај блажени и светле успомене цар, саслушавши их, посла царског претставника са *свештеницима* и *покрсти* све оне који се код напред поменутих племена затекоше некрштени, и после њиховог покрштења постави им тада архонте, које су они хтели и изабрали, од рода од кога су они желели и волели[117].“

Ово исто казивање се понавља и у *Животу Василија I* уз истицање да је иницијатива дошла од Словена, чије изасланике „цар благо прими и прихвати и одмах с њима посла *свештенике са царским човеком,* како би их пре свега ослободио душевне опасности и поново привео ранијој вери и разрешио их из незнања и лудости учињених грехова“[118].

Остали су, овај пут, некрштени само Неретвљани, у „непроходним и брдовитим крајевима ... После тога и они, пославши посланике истом блажене успомене цару, затражише да буду и они покрштени и он пославши (царске људе) покрсти и њих“[119].

Византијски извори не казују ништа више о покрштавању Срба. Узима се да је ово *друго покрштавање* Срба извршено 879. године. Ђорђе Радојичић је доказивао, да је хришћанство продрло у тадашњу српску државу у време рођења Петра Гојниковића, унука Властимирова, који је рођен 874. године. За Петра Гојниковића вели Радојичић, да је он *први* српски кнез, који име хришћанско има[120]. К. Јиречек и Ј. Радонић истичу да су имена српских владара у IX веку „пре латинска него грчка: Стефан, Петар, Павле, Захарија. Великомученик Стефан, чије име носи већина српских владалаца од XII века, био је заштитник српске државе“[121].

Успех овога другог покрштавања Срба омогућен је и појавом рада свете браће Кирила и Методија и њихових ученика. Стварање словенског писма и превођење Светога писма и богослужбених књига на словенски језик омогућило је, да се и широке словенске масе више заинтересују за хришћанство и да га почну боље схватати. Када је 885. године умро Методије у Велеграду у Чешкој његови ученици морали су бежати из Моравске и Чешке. Узима се да је иза Методија остало *две* стотине ученика, од којих се један део нашао и на Балкану[122]. Под заштитом и уз помоћ тадашње бугарске државе развили су Климент и Наум, са другим ученицима који су дошли са њима, жив мисионарски рад у нашим јужним крајевима. За Климента вели Ватрослав Јагић, да га је легенда назвала „првим *словенским епископом,* ваљда зато, што пре њега ни Македонија ни Бугарска није

---

[116] *Византиски извори...,* књ. II, стр. 16-17.
[117] На истом месту.
[118] На истом месту, стр. 80.
[119] На истом месту, стр. 16-17.
[120] Ð. Radojičić: „Le date de conversation des Serbes.“ (Byzantion, 22, 1950, стр. 253—255.)
[121] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* I, стр. 98.
[122] Fr. Grivec: *Slovenska apostola Sv. Ciril i Metod,* Ljubljana 1927, стр. 131.

имала епископа словенске народности у словенској цркви. Дотле све је било грчко на истоку, латинско на западу код Јужних Словена“[123].

Клименту и Науму, и кругу људи који су радили са њима, легенда приписује да су имали у продужењу непосредних наследника, око 3500 ученика. Да ли је тај број бар приближно тачан тешко је рећи. Сигурно је, међутим, да је мисионарски рад ближих и даљих наследника Методијевих био веома жив и да се одражавао у све дубљој заинтересованости јужнословенских маса за хришћанство. Фр. Гривец указује на то, да се наследство светих Кирила и Методија из наших јужних области „раширило по Србији и битно помогло да се међу Србима учврстила хришћанска вера и просвета“[124].

Остваривало се једно широко засновано словенско духовно и културно јединство од југа Балкана до далеко на север. „Само јављање словенске литургије примљено је у свим областима са радошћу и осетило се одмах и свуда као своје етничко обележје. Ово је било и прво мешање и узајамно утицање међу Словенима у једном делу праве културне акције; Словени из Маћедоније са својим учитељима иду међу Моравце и Панонце и раде међу њима, да опет после протерани Моравци дођу код њих на југ и наставе своје дело. Међу њима нема граница; они, као да се то разуме по себи, прелазе из Маћедоније у Моравску, из Моравске у Панонију; они су једно и осећају се као једно, и горе према Немцима кад их гоне, и доле према Грцима, од којих одвајају своје саплеменике. То је било свесно стварање своје словенске културе, на чему су сарађивали сви[125].“

Од краја X века појачава се византијска власт над српским Загорјем што је имало за последицу, да се Срби у централним областима, где је у IX веку настала њихова прва држава, почињу све више одмицати од латинског утицаја. То „одмицање од латинског Запада и примицање грчко-словенском Истоку извршило се поступно, али се етапе овог процеса не могу утврдити“[126].

На српском подручју, нарочито у Приморју, почели су се јављати поред латинских и грчко-словенски манастири, које помињу и папа Александар I 18. марта 1067. године и папа Климент II у једној недатираној повељи. Осврћући се на писмо папе Александра од 18. марта 1067. године, упућено барском архиепископу Петру, Фрањо Рачки вели, да му папа препоручује, „да се и за самостане како латинске тако и грчке и *словенске* скрби. Одавле види се, да је у обсегу барске метрополије било самостана једне и друге цркве; одавле и вјероисповједника римске и грчке цркве; али да онда не би још трага расколу између обију обреда; њему су све бискупије у барској метрополији једнаке. Оне све, као и самостани латински и грчко-словенски, чине ‚једну цркву’“[127].

Константин Јиречек узима да су ово били манастири са Србима монасима, који су се од латинских разликовали „по језику својих литургичких књига“[128]. Ђорђе Радојичић указује на то, да је у XI веку, на подручју о коме је овде реч, „написано прво српско историско дело, свакако на српскословенском језику и ћириличким писмом, и тај је почетак српске историографије везан за Јадранско приморје, у коме је постала друга

[123] Vatroslav Jagić: *„Izgnanici iz Moravske posle smrti Metodijeve“* (Братство друштва Св. Саве XVII, 1923, стр. 32).
[124] Fr. Grivec, цит. дело, стр. 136.
[125] Влад. Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 48-49.
[126] Василије Марковић: *Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији*, стр. 41.
[127] Franjo Rački: *Borba Južnih Slovena za državnu nezavisnost, Bogomili i patareni,* Beograd 1931, стр. 177.
[128] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба* (старо издање), књ. I, стр. 171.

српска држава, Дукља“[129]. Реч је, овде, о биографији св. кнеза Јована Владимира, „која је у исти мах хагиографска легенда, историјско дело и љубавни роман“.

Временом је, и поред југословенске културне повезаности, *грчки* утицај на монаштво у централним српским областима постајао све јачи. Василије Марковић наводи како је један монах код Звечана, крајем XI века, дојавио Јовану Комнену, да се велики жупан Вукан спрема против њега и из тога изводи, да је тадашње монаштво у Рашкој „било не само грчког типа него још и гркофилско“[130].

Није сасвим извесно да ли би се без рада Климента и Наума и њихових посленика појавио у нашим крајевима онако бујан монашки живот о коме сведоче и наши пустиножитељи на чијем челу стоје Јован Рилски, Јоаким Осоговски и Гаврило Лесновски. Не упуштамо се ми овде у одређивање уже националне припадности ових наших отшелника за које се тешко може рећи да су их мориле бриге њихових каснијих приказивача. „Славенска су племена оних времена, вели Ватрослав Јагић, имала успркос шареној разноликости својих наречја сасвим сигурно много јаче осећање међусобне сродности него на пр. данас, и према латинском, грчком и њемачком језику нису дијалекатске разлике у славенском говору за саме Словене готово ни долазиле у обзир[131].“

Подвижници, какав је био св. Јован Рилски, нашли су следбенике и у другим нашим крајевима. Већ у XI веку су се подвизавали св. Јоаким Осоговски и св. Гаврило Лесновски. Први је живео „прво у Бабину Долу, на реци Скрупиште, а затим на месту Сарандапор, под гором Осогово, изнад данашње Криве Паланке, у скопској области“[132]. Из истога је краја и св. Гаврило Лесновски коме је у XIV веку деспот Јован Оливер обновио манастирску цркву Св. Михаила[133]. За време српске владавине био је овај манастир снажан духовни центар за целу околину: око манастира је било 11 храмова, 3 скита, 2 параклиса и 5 испосница у којима је живело преко 200 монаха[134].

Узима се, уопште, да је хришћанска проповед у нашим крајевима „тек у другој половини IX века с увођењем словенског богослужења почела хватати дубљег корена. А балкански су староседеоци, без сумње, и после тога још задуго били одвојени од Срба и богослужењем на латинском, односно (у јужним крајевима) на грчком језику, пошто су се римске и грчке епископије у крајевима ближе Јадранском мору биле одржале и после доласка Словена: латинске непрекидно кроза све даље векове, а грчке бар до у доба Константина Порфирогенита“[135].

3. ВЕРСКО-МОРАЛНО СТАЊЕ У СРПСКИМ КРАЈЕВИМА ПРЕД ПОЈАВУ СВЕТОГА САВЕ

У своме одговору васељенском патријарху Герману Димитрије Хоматијан, охридски архиепископ, приказао је црквени и духовни живот у Србији онаквим какав он у

---

[129] Ђорђе Радојичић: *Политичке тежње у српској средњевековној историографији.* У „Књижевности“, год. XVI, св. 2, 1961, стр. 150.
[130] Василије Марковић: *Православно монаштво*..., стр. 44.
[131] Vatroslav Jagić: *Izabrani kraći spisi*, Zagreb, 1948, стр. 516.
[132] Рад. Грујић: „Св. Јоаким Осоговски“. *Народна енциклопедија СХС,* II, стр. 151.
[133] На истом месту.
[134] Стеван Симић: Лесковски *манастир св. оца Гаврила,* Београд 1913, стр. 50.
[135] Јован Ердељановић: „Неколико етничких проблема код Јужних Словена“ (Зборник радова посвећен Јовану Цвијићу. Поводом тридесетпетогодишњице научног рада од пријатеља и сарадника, Београд 1924, стр. 370).

то време није био. Хоматијан је рекао, да тадашњу Србију „краси побожност и јеванђелски живот и пристојност сваког доброг понашања, а коју пасу и воде ка ономе што је Богу драго и ка исправности јерарси, који су одавно и од почетка потчињени епархији престола Бугарске (Охридској архиепископији), према јавно проглашеној одредби Јустинијановој“[136].

Ово се, донекле, може односити само на административно-црквено стање, а никако на сређеност духовно-моралних односа и на религиозни живот народа. Земља је била растрзавана утакмицом између католицизма и православља, које је све више снажило од појаве Стевана Немање. Иако човек силан и упоран, није ни Немања могао потиснути ни католицизам ни искоренити сасвим јереси, које су харале унутар самога народа. Пада веома у очи да Немањи није пошло за руком да Вукана, свога најстаријег сина, одвоји од привржености католицизму.

Ма колико да је била јака утакмица између католицизма и православља у Немањиној држави, није она била ни близу тако опасна за само биће државе и за духовно опредељење народа као што је то било *богомилство.* О богомилству и његовом значају има код нас различитих схватања и обиље литературе. Ми ћемо се на њега осврнути само у толико у колико то спада у опсег приказивања верско-моралног стања у време, које је претходило појави Светога Саве.

У односу на Немањину државу, која се рађала из трудних напора овога предузимљивог и одважног човека, опасност од богомилства лежала је у ономе што је М. Г. Попруженко указао у односу на бугарску државу из које је оно прешло и нама. Богомилство је било зло због тога што је подривало духовну снагу народа, проповедало анархију и једно упорно и радикално бунтовништво[137]. Богомили су, вели Георгије Острогорски, „оштро одбијали сваки спољашњи култ, све црквене обреде, па и читаву организацију хришћанске цркве. Устајући против владајуће цркве, богомили су устајали и против постојећег реда у свету, који је у цркви налазио најјачи ослонац. То је био покрет протеста против господе, против моћних и богатих“[138]. И Владимир Ћоровић је подвлачио *ненародни карактер* богомилског покрета у Србији, која се није дала збунити у годинама свога снажног уздизања једним учењем које је било пуно таме. „Ако је то, вели Ћоровић, била народна вера, зашто њу није очувао инстинкт расе? Зашто се у њој нису нашли они елементи, који из веровања прелазе у веру и постају другом природом људи?[139]“.

Изгледа, по много чему, да је богумилство у средњовековној Србији било много раширеније него што би се то дало закључити на основу осталих писмених трагова, и да је трајало много дуже него што се то обично узима. У централне српске области, у којима се формирала српска средњовековна држава, богомилство је дошло из јужних области. „Географски положај средњевековне Србије био је погодан за пенетрацију богомила у њу из суседне Македоније![140].“ Те крајеве, сасвим површно, бугарски историчари називају бугарским и богомилство сматрају чисто бугарским покретом[141], што је, у новије време,

---

[136] *Светосавски зборник,* књ. II: „Извори“, Београд 1939, стр. 113.

[137] М. Г. Попруженко: „Козма Презвитер, болгарскый писатель Х века“ (Български старини, књ. XII, Софија 1936, стр. CCXCI).

[138] Георгије Острогорски: *Историја Византије,* Београд 1959, стр. 260.

[139] Владимир Ћоровић: *Покрети и дела,* Београд 1920, стр. 46.

[140] Dimitri Obolenski: *„The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaism (Богомили. Студија о неоманихејизму на Балкану),* Cambridge 1948, стр. 283.

[141] Димитар Ангелов: *Богомилство в Болгарии,* Москва 1954, стр. 129.

почело да узбуђује „македонске“ историчаре. „Многи историчари, вели Драган Ташковски, нису трагали за изворним материјалом већ су узели за готово ову тезу, коју су лансирали поједини бугарски историчари и једноставно прогласили да је *домовина* богомила Бугарска[142].“ Ташковски се, овде, позива на Е. Ањичкова (његово дело „Манихеји и богомили“ у Гласнику скопског научног друштва, стр. 144-146) и наводи ово интересантно место: „Јужна Македонија била је центар многих јереси и од свих земаља, у којима су се црквени људи и лаици, свештеници и калуђери, пророци и проповедници препирали за богословска питања и мистичне визије, она је била најзгоднија да се у њој започне са неким секташким покретом као што је било богомилство[143].“

И Фрањо Рачки је мислио, да се још у време оснивања Охридске архиепископије (1018. године), богомилство са овога подручја проширило и на Дукљу, којој су припадали и Хум и Требиње. Грчко *Житије св. Јована Владимира* истиче, да је он „уништио богомиле, кривоверне масалијане, рушио заблуде и обновио веру“[144]. Васо Глушац је био веома смео када је тврдио, да ни за време цара Самуила, ни после њега, није на простору његове државе било никаквих јереси, јер их, вели, не помиње ни охридски архиепископ Теофилакт (1084–1108)). „А да је у његово време било каквих богомила међу Бугарима и Србима, он би то без сумње ма где споменуо. Не само да би споменуо, него би и писао против тога, јер су и Срби и Бугари спадали под његову духовну власт[145].“ Димитар Ангелов, међутим, наводи да је Теофилакт Охридски у *Животу св. Климента* споменуо, да се после Климентове смрти 916. године међу његовом паством појавила једна „зла јерес“. „Очито“, вели Ангелов, „овде се имају у виду богомили, који су се појавили у Македонији[146].“

Васу Глушца је могла збунити околност, да се у нашим *домаћим изворима* не помињу богомили, него само изрази *јерес* и *јеретици.* Од три биографа Стевана Немање једино Стеван Првовенчани, у *шестој* глави свога *Живота Стевана Немање,* описује како је Немања дознао да у његовој држави има богомила и какве је све мере предузео против њих. На сабору, који је био сазван због богомила, Немања је рекао: „...И никако нисам мислио да је он (одвратни ђаво) у области мојој (држави), а већ сада чујем да се лукави брзо укоренио и да хулу наноси на Светога Духа и да дели недељиво божанство, што говораше безумни Арије, пресецајући недељиво божанство[147].“

Интересантно је да Свети Сава у *Животу Св. Симеона Немање,* који је кратак увод у *Студенички типик,* не спомиње Немањину борбу против богомила, али наводи његову опроштајну беседу у којој Немања препоручује и своме наследнику и властели: „...Бога се бојте, цара поштујте, цркве просвећујте да би и оне вас просветиле, епископе слушајте, јерејима част чините, и будите смирени према монашком чину, да би се молили за вас, а ви, имајући међу собом правду и љубав, не заборављајте милостиње[148].“ Пада у очи да Немања овде наглашава све око против чега су богомили устајали и препоручује да се то поштује.

---

[142] Драган Ташковски: „Која је права домовина богомила“ (Преглед, мај 1953, стр. 319.)
[143] На истом месту, стр. 381.
[144] Franjo Rački: *Borba Južnih Slovena…*, стр. 363, 364.
[145] Васо Глушац: *Истина о богомилима.* Београд 1945, стр. 62.
[146] Димитар Ангелов: *Богомилство в Болгарии...*, стр. 91.
[147] Стеван Првовенчани: *„Живот Стефана Немање“* (М. Башић, *Старе српске биографије,* Београд 1924, стр. 39, ср. Др Лазар Мирковић, *Списи Св. Саве и Стевана Првовенчанога,* Београд, стр. 180-181.
[148] Свети Сава: „Живот Стевана Немање“ (Башић *Старе српске биографије*, стр. 11, ср. Л. Мирковић, *Списи...*, стр. 118).

Доментијан наводи у своме опширном *Животу Светога Симеона* како он, док је био владар, „истреби *успомену* злославних јеретика по своме отачаству“[149] ... Ово исто, само опширније, Доментијан истиче у *похвали* св. Симеону, где се вели, да је Немања научио своју отаџбину правој вери „искоренивши јеретичку и многобожачку превару по целоме своме отачаству, тако да сви хришћани служе једноме живоме Богу, мали и велики, робови и слободни, млади и стари, богати и убоги, и нико се не нађе да се противи његовој благочестивој заповеди, па ако се ко налазаше покоран макар и не са *љубављу,* но од *страха* према ономе ко је заповедио, не остајаше ван заповести“[150].

У своме одговору на *посланицу* св. Симеона, послату му по хиландарском игуману Методију, Стеван Првовенчани поново истиче како Немања „одагна варљиви мрак безбожних јеретика, и уништи њихове јереси, и разруши њихове жртвенике, и сакруши њихове идоле, и злославну *успомену њихову* сасвим истреби, и славу њихову без остатка угаси, и пројави зраке добре вере у целоме твоме отачаству“[151].

Из казивања властелинке, која је „открила“ постојање богомилства у Немањиној држави, види се, да је она била удата за неког властелина па, када је открила да и он припада јереси, побегла од њега „не могавши трпети смрада глухих кумира и мрске јереси“[152]. И ово би указивано на то, да је богомилство било тајно ширено и да се јавно није знало ко му припада а ко не. Нејасно је, међутим, шта овде треба разумети под жртвеницима, идолима и кумирима, јер њих, бар у буквалном смислу речи, богомили нису имали. Али, опет, они нису свуда и у свим нијансама једнако веровали. За богомиле вели Фрањо Рачки, да „нијесу свуђер сложни и једнога мнијења били гледе Св. Писма. Бугарски богомили X вијека примаху књиге Новога Завјета, а забациваху ‚Закон дани Богом Мојсеовим’ и књиге писане пророци. Грчки богомили примаху сав Нови Завјет, и од Старога Салтијер (Псалтир) и 16 малих пророка. На Западу су Катари и Патарени у почетку осуђивали сав Стари Завјет, али касније су и у том одступили од строжије науке“[153]. Највероватније је да су наши богомили имали исту праксу као и бугарски.

Од Стевана Првовенчанога дознајемо, да акција против богомила није била нимало лака. Немања је, вели Првовенчани, против богомила дигао војску и „једне *попали,* друге *разним казнама казни* треће *прогна* из државе, а домове њихове, и све имање сакупив, разда прокаженима и убогим. *Учитељу* и *начелнику* њихову *језик уреза* у грлу његову, што не исповеда Христа, сина Божјега, а *књиге* њихове нечастиве *спали,* и *изгна* га, запретив да исповедају и помињу по свим странама проклето име. И на све стране искорени ту *проклету веру,* да се и не помиње никако у држави његовој, него да се слави једнобитна и нераздељива Тројица: Отац, Син и Свети Дух, свагда и сада и увек на све векове“[154].

Супротно Васи Глушцу, који је очито побркао ствари, сви наши познатији историчари разумеју под *јереси,* коју је Немања искоренио, *богомилство,* које се код нас звало и *бабунство.* Станоје Станојевић је истицао, да су богомили у Србији били наишли „на врло погодно земљиште. Проста и јасна у својим принципима, који су имали много комунистичких и анархистичких примеса, богомилска се јерес у ово доба раширила и у

---

[149] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона* (Превео Л. Мирковић, Београд 1938, стр. 240).
[150] На истом месту, стр. 246.
[151] На истом месту, стр. 274.
[152] Стеван Првовенчани: *Живот Стевана Немање*..., стр. 39-40, ср. Л. Мирковић: *Списи*..., стр. 181.
[153] Franjo Rački: „Prilozi za povjest bosanskih patarena“ (*Starine jug. akad. znanosti i umjetnosti*, књ. I, 1869, стр. 104.
[154] Стеван Првовенчани: *Живот Стевана Немање* (Башић, стр. 40, ср. Л. Мирковић, стр. 182).

Рашкој и у Босни“[155]. По Владимиру Ћоровићу „богомилство је имало успеха највише стога, што је била нека народска интерпретација вере и извесних демократских особина“[156].

Богомилство у Немањиној држави није било само вера простих и сиромашних. Да је било *само* то, онда она не би могла угрозити државу до те мере, да се због њезиног искорењивања сазове државни сабор. Угледајући се на византијског цара Алексија I Комнена, који је противу богомила издао једну новелу, Немања је, после помирења са царем Манојлом Комненом (умро 24. септембра 1180. године), приступио искорењењу богомила, који су били „заиста подједнако опасни и за цркву и за државу“[157].

Никола Радојчић истиче, сасвим оправдано, да је Немања морао знати за постојање и рад богомила и да није могао бити изненађен открићем да они постоје као што то истиче Стеван Првовенчани[158]. Станојевић мисли, да је на сабору против богомила „било доста великаша, који су и сами били прихватили нову веру, а било је и таквих, који су јој симпатисали и трпели је код својих поданика. Сви су се они, из уверења или из интереса, врло енергично опирали предлогу, да се ма шта предузме против богомила“[159]. И сам Првовенчани помиње, да је на сабору *„била велика препирка“* и да Немања на богомиле *„посла војску,* наоружану од славних својих“[160], што указује на то, да је борба против богомила у Немањиној држави добила облик грађанског рата у коме је Немања искоренио чак и „њихове књиге, које би данас претстављале најстарије и свакако драгоцене споменике *рашке* а можда и *маћедонске* школе“[161].

Иван Г. Клинчаров вели, да је Немања истребио богомиле и на Бабуни планини, где је „било огњиште богомила“[162] ... У нашим средњовековним изворима, по овој планини, богомили су и називани *бабунима.* „Изјаве старосрпских црквених текстова пуне су непријатељства и клетве против ‚бабунске вере’, против, ‚босанских и захумских јеретика’, непријатеља крста и светих слика, који места из Св. Писма наперена против паганских идола, тумаче као да се тичу црквених икона[163].“

Богомили су названи бабунима и у једном запису из 1329. године у коме се вели, да је Стеван Дечански послао свога сина Душана у рат против „безбожних и паганских бабуна“, али се у запису не означава у коме је крају Душан ратовао против богомила[164]. Васо Глушац је запис прогласио неаутентичним, јер не признаје да је назив *бабун* икада употребљаван за ознаку богомила, нарочито ових у Босни, чије постојање он упорно пориче[165].

Да се под *бабунима* подразумевала једна одређена јерес, највероватније богомилство, и да се израз *бабунски* употребљавао види се и из 85-ог члана *Законика* цара Душана, где се вели: „Ко рече *бабунску реч,* ако буде властелин, да плати 100 перпера, ако

---

155 Станоје Станојевић: *Историја српског народа,* Београд 1926, стр. 100.
156 Владимир Ћоровић: *Покрети и дела, стр.* 46.
157 Никола Радојчић: *Српски државни сабори у средњем веку,* Београд 1940, стр. 66.
158 На истом месту, стр. 66.
159 Станоје Станојевић: *Историја*..., стр. 101.
160 Стеван Првовенчани: *Живот Стевана Немање* (Башић, стр. 39, 40, ср. Л. Мирковић, стр. 181).
161 Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 98.
162 Иван Г. Клинчаров: *Поп Богомил и неговото време,* Софија 1947, стр. 280.
163 К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* II, стр. 81.
164 Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 25, бр. 55.
165 Васо Глушац: „Запис из 1329 године нема историске вредности“ (Гласник зем. музеја у Сарајеву, св. VII, 1952, стр. 161-166).

ли не буде властелин, да плати 12 перпера и да се бије стапи[166]." Стојан Новаковић, у тумачењу овога члана, вели, да су бабуни исто што и богомили и додаје: „У светосавском преводу такозване Фотијевске Крмчије ... долази у глави 42-ој натпис: О *масалијанима,* иже сут ниње глаголеми богомили-бабуни." „Бабунска реч" би овде била у „некој вези са богомилским јеретицима" и значи „неку њихову формулу, која је са православљем у опреку долазила"[167].

Исто је мишљење заступао и Ватрослав Јагић (ср. *Историја књижевности*, стр. 84) и Владимир Качановски, који наводи места из преписа Номоканона из 1295. године у коме стоји, да су *масалијани* учитељи богомила, тј. бабуна. „Послије тога, вели Качановски, не може бити никакве сумње, да су бабуни и богомили једно те исто.[168]" И у *Животу српског патријарха Јефрема,* умро 1399. године, се вели, да *„вера масалијанска* много свирепо нападаше на цркве божије и оскорбљаваше православни народ"[169]. Бабуни се помињу још и у *Пљевљанском Требнику,* који је издао Сава Косановић (Гласник српског ученог друштва, 29, 1871, стр. 173), где се помињу „триклети бабуни, звани и лажни хришћани и који се ругају светоме и часноме крсту и светим иконама и њима се неклањају".

О постанку речи *бабуни* има разних мишљења. Њих помиње Никола Радојчић и даје једно своје тумачење по коме је „било тешко словенским непријатељима богомила звати их именом које је такво да изгледа, као сваки онај,.који га употребљава, признаје богомилско схватање, да су они заиста Богу мили и да се зато тако зову... Срби, који су према њима били непријатељски расположени, звали су их редовно бабунима"[170]. По Радојчићу су *бабуни* и борбориакм, једна гностичка јерес, исто „и по сличности имена, и по једнакости садржине њихове науке. Обадва су имена погрдна и то у највећој мери"[171].

Богомилство није ишчезло у Србији ни после погрома, који су над њима извршени за време Немање. Богомили су се делом разбегли а делом тајно прикрили у земљи и продужили да раде. Са њима упоредо одржавали су се и остаци паганизма у народу. И Доментијан и Теодосије казују, да су религиозно-моралне прилике у Србији, уочи појаве Светога Саве, биле хаотичне. Док Доментијан истиче како Свети Сава, пре него што је постао архиепископ, „обнављаше своје отачаство сваким начином" и да молитвама његовим „свака *добра вера* расте и светли се по целоме његовом отачаству"[172], дотле Теодосије говори изрично о јереси и вели, да је још увек било „благородника" (властеле), који су јој припадали. За разлику од свога оца, који је оперисао мачем, Свети Сава „мољаше их много и поучаваше да се придруже саборној и апостолској цркви. Обећаваше им почасти и дарове велике, и који га је послушао био је од њега с многом љубављу примљен, и добиваше многе дарове од самодржца краља, брата његова, а ако би се *утврдио* у *богомрској јереси,* не покоравајући се, њега проклевши с многим бешчастима изгоњаху из све своје земље, расудивши да није добро да виноград и трње буду заједно"[173].

---

[166] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана,* Београд 1898, стр. 197.
[167] На истом месту, стр. 198.
[168] Vladimir Kačanovski: „Njekoliko spomenika za srbsku i bugarsku poviest" (Starine jug. akad. znan. i umjetnosti, књ. XII, 1880, стр. 231).
[169] Стојан Новаковић: „Живот српског патријарха Јефрема" (Старине..., књ. XVI, 1884, стр. 39).
[170] Никола Радојчић: „О земљи и именима богомила" (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. VII, 1927, стр. 150-151).
[171] На истом месту, стр. 154.
[172] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона...*, стр. 136.
[173] Теодосије: *Живот Светога Саве* (Башић, стр. 200).

Верско и морално стање у народу као да се није било много изменило ни за нешто више од две и по деценије, од одступања Немањина са престола до добијања црквене самосталности. Слика овога стања, какву нам дају биографи Светога Саве, у моменту када је он изводио организацију цркве, више је него тмурна. Свети Сава отпочиње свој архипастирски рад једном другом беседом против јеретика и, по Теодосију, истиче своју бојазан „да не буде међу вама штогод од нечистога и кукољног учења њихова“[174]. И даље, тражи од њих: „Тога ради молим вас да свако од вас не *утаји у себи* богомрске јереси, ако је ко којом до данас био обузет из незнања, и апостолски ћу рећи, Бог ће презрети године вашега незнања“[175].

Пуна анархија владала је у породичним и брачним односима у којима се осећа врло јак утицај, још увек снажног, паганства. Од нове јерархије, коју је посветио, захтевао је Свети Сава појачан мисионарски рад, јер је, вели Доментијан, било „људи који се беху женили по *другом закону,* и не беху венчани, беху сметени као овце без пастира. А посланима заповеди овако венчавати род људски: сакупити у цркву све, старце и средовечне и младе мужеве и жене, и сву децу која су рођена од њих без законског благослова, сакупивши их под окриље родитеља својих, и тако венчаваху појединце свакога од њих, да буду сви благословени у име Господње“[176].

Теодосије истиче, да се код ових некрштених радило о припадницима јереси, која није могла бити друга него богомилска. „Некрштенима“, вели он, „проклевши најпре јерес, у којој беху, заповеди да држе оглашене дане (дани одређени за спремање за крштење) у чувању чистоте, и тако им заповеди да се крсте; а онима који су били крштени у латинској јереси, пошто проклеше такође своју злу јерес, и пошто изговорише символ вере и прочиташе молитве светоме миру, заповеди да помажу тим светим миром по свим удовима, и да тако буду с нама у вери[177].“

Теодосијево казивање о „латинској јереси“ Доментијан уопште и не помиње, јер ни у време Светога Саве ни када је писао Доментијан, није у Србији било латинофобије, којом је Теодосије био заражен.

4. ЦРКВЕНО-АДМИНИСТРАТИВНИ ОДНОСИ У СРПСКИМ ЗЕМЉАМА ДО СВЕТОГА САВЕ

Црквено-административни односи у српским земљама до Светога Саве били су веома сложени. На српском простору, отприлике линијом Београд–Скадар, сусретали су се културни и црквено-административни утицај и Цариграда и Рима. Када су се настанили у областима, у којима су се задржали и створили своју прву државу, Срби су тамо затекли и готову *црквену организацију* чије је тежиште лежало у Приморју. „У унутрашњости Полуострва, где су масу становништва сачињавали незнабожачки Словени, хришћанска црквена власт је била ограничена готово само на остатке старога становништва, у колико га је где било[178].“

У IX веку, у време када је завршено званично покрштавање Срба, њихове су земље биле подељене на *две* црквене области: на Сплитску и Драчку архиепископију. „Сплитска

---

[174] На истом месту, стр. 196.
[175] На истом месту, стр. 197.
[176] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона...*, стр. 135.
[177] Теодосије: *Живот Св. Саве* (Башић, стр. 199).
[178] Станоје Станојевић: *Борба за самосталност католичке цркве у Немањићкој држави*, стр. 16.

архиепископија је владала до иза Дубровника, а стара Превалитана и Нови Епир били су под архиепископијом драчком. Докле је која од њих хватала у унутрашњост Балканског полуострва, није познато; сва је прилика да је сплитска архиепископија имала под собом углавном све земље старе Далмације Салонитане, а драчка архиепископија земље старога Превалиса[179].“

Временом су се искристалисала *три црквена центра:* Сплит, Бар и Драч, од којих су прва два остала под трајним утицајем Рима док је Драч, касније, дошао под утицај Охрида. Најпре су земље до Котора потпадале под Сплитску архиепископију, а остали крајеви под Драчку, под којом су и остали до пропасти државе цара Самуила (1018. године)[180]. Године 1020. цар Василије II Македонац издвојио је испод власти Драчке архиепископије епископију требинску, захумску и босанску, које је папа Виталије I, потчинио Дубровнику 27. марта 1022. године. Разлог, који је подстакао цара Василија II да издвоји ове епархије испод власти Драчке архиепископије, види Фердо Шишић „у чисто латинском карактеру ових епископија“[181].

Нејасно је због чега се овде Босна, у црквено-административном погледу, идентификује са *Србијом,* када се, скоро истовремено, *Рас* означава за средиште Српске епархије, која је и после 1020. године остала под Драчом. „Најпослије, вели Шишић, није немогуће, да су тада Србија и Босна (као једна земља још за цара Константина Порфирогенита) имале и једну заједничку епископију[182].“ Помињући ово Шишић указује и на булу Урбана III од 28. марта 1187. године, где се вели: regnum Serulie quod est Bosna (код Смичикласа, Код. Диплом., II стр. 34).

Станоје Станојевић истиче да су, после оснивања Охридске архиепископије, „српске земље биле у црквеном погледу подељене на *три дела:* један део, свакако до Котора, био је под Сплитом, један је био под Охридском архиепископијом, а један вероватно под Драчком. Охридска и Драчка архиепископија признавале су врховну власт цариградског патријарха, а Сплитска архиепископија била је под папском куријом“[183].

Оснивање Барске архиепископије, 18. марта 1067. године, изменило је дотадашње црквене односе на великом делу српског подручја. Било је важно, да је до овога дошло на тражење зетског краља Михаила Војисављевића, чија је држава настала из устанка његовог оца против Византије и, године 1077, одлуком папе Гргура VII уздигнута на степен краљевине. „Проглас српске државе за краљевину и круна и признање државне самосталности, добивене од папе Гргура VII, чија се дела не могу мерити обичним мерилом, морала је учинити дубок утисак и у српском народу и ван Србије. Та два факта, организација независне цркве и проглас краљевине, показују, колико је у погледу културе зетска српска држава измакла првој српској држави[184].“ Фрањо Рачки наводи, да је папа Александар II новој архиепископији потчинио епархије испод Неретве, осим Дубровника, и Босну, – „земље дакле од Бојане и Дрине до Неретве с једне стране и од Которског залива до Рашке и Дрине с друге стране“[185].

Ако је краљ Михаило желео да у самосталној држави има и *самосталну цркву,* Римска курија је на ово пристала због својих посебних интереса. Дајући цркви у

[179] На истом месту, стр. 18.
[180] Фердо Шишић: *Летопис попа Дукљанина,* Београд-Загреб 1928, стр. 66-67.
[181] На истом месту, стр. 69.
[182] На истом месту, стр. 71.
[183] Станоје Станојевић: *Борба за самосталност...*, стр. 20.
[184] Станоје Станојевић: „О српској култури у средњем веку“. *Из наше прошлости,* књ. I, стр. 21.
[185] Franjo Rački: *Borba Južnih Slovena…*, стр. 175-176.

Михаиловој држави самосталност курија „није том приликом ништа могла изгубити, а имала је врло много добити. Земље, које је заузимала српска држава, нису већ више од три стотине година биле у власти папске курије, и није било изгледа да ће их она макаквом погодбом са цариградском патријаршијом моћи икада добити натраг. Стварајући на земљишту српске државе самосталну и независну цркву, курија није ништа узимала црквама, које су њој и даље биле подвласне, нити је крњила њихова права. Образовање самосталне цркве у српској држави рушило је само право Охридске архиепископије, која се у то доба издава за наследницу архиепископије Јустинијана приме, и права архиепископије Драчке, а обе су те архиепископије признавале врховну власт цариградске патријаршије. Једино су, можда, у том погледу могле доћи у питање неке области у унутрашњости Балканског полуострва, на које је можда Сплитска архиепископија још полагала нека права“[186].

Зета је дуго остала не само државни него и *црквени центар Срба* и њен се утицај осећао, некад јаче некад слабије, и под Немањићима, који су са папама одржавали везе. Има нечега судбинског у чињеници, да су два сина Стевана Немање, крштеног најпре по католичком обреду, Вукан и Стеван, били поборници, први *католичке* а други *православне* Српске цркве. „Оно што је за православну цркву Свети Сава, то је за католичку цркву Вукан. Он је највише урадио да католичка црква у Немањићкој држави добије своју самосталност, он је спремио краљу Урошу I земљиште за потпуну и дефинитивну победу у том правцу[187].“

Не може се ни за Светога Саву рећи, да је био неки захуктани бојовник против католичке цркве иако је он код нас таквим приказиван (Станоје Станојевић, Владимир Ћоровић). Он је био и сувише истински хришћанин и обазрив и мудар државник да би заоштравао и онако већ замршене верске односе у држави свога брата. Извесне чињенице указују на то да је Свети Сава и према римокатолицима био трпељив и обазрив иако није престајао бринути за добробит православља. Доментијан казује о томе интересантне ствари о којима ће још бити речи[188].

Упоредо са померањем центра српске државе из Зете у Рашку почиње се *Рашка* јављати као црквени и духовни центар православног дела тадашњих Срба, чије је седиште био манастир Светих апостола Петра и Павла. „Овај је манастир све до оснивања Архиепископије био центар црквеног живота Србије... Столица рашког епископа остала је при манастиру кроз све време самосталности[189].“

Први помен о овој епархији налазимо у једној исправи цара Василија II Македонца од године 1020. „Док су једни писци истицали мишљење, да је рашка епископија постала још у другој половини (или пред крај) IX века, Руварац каже, да је вољан ставити њен почетак тек у време бугарског цара Петра (927–969)[190].“

Из старе традиције, за коју се не зна када је настала, ослањајући се на једно место из II посланице апостола Павла Тимотеју (4, 9-10), у коме Апостол вели, да је његов ученик *Тит* отишао у Далмацију, настала је легенда о томе да је сам Тит проповедао хришћанство у овоме крају и да је он основао манастир светих апостола Петра и Павла у

[186] Станоје Станојевић: *Борба за самосталност...*, стр. 24.
[187] На истом месту, стр. 80.
[188] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона...,* стр. 137.
[189] Василије Марковић: *Православно монаштво...,* стр. 44.
[190] Фердо Шишић: *Летопис попа Дукљанина,* стр. 446, ср. Владимир Ћоровић: „Рас.“ *Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 670.

Расу. Предање о томе да је Тит основао овај манастир забележено је први пут у једном *Родослову,* писаном у XVII веку (Споменик СКА 38, стр. 124; Ил. Руварац, „Глас“ 62, 1901, стр. 1). Касније се наводи у једном писму, писаном у Новом Пазару 1744. године (Глас 62, стр. 1) и затим у два најмлађа родослова из друге половине XVIII века: Пећком, у коме се вели, да је Немања поново крштен „у храму светих апостола Петра и Павла, који је подигао Тит апостол у оно време на подобије *кумирница* ондашњих“ (Гласник срп. уч. друштва, 35, 16), и у Троношком, где се такође помиње да је Тит основао овај манастир (Гласник срп. учен. друштва 5, 29). Сава Косановић је тврдио, да је видео један документ, на коме је био утиснут печат: храма светих апостола Петра и Павла, саздан од апостола Тита (Гласник срп. учен. друштва 29, 185). У хронографији Пећке патријаршије, коју је 1773. године саставио опет Михаило Милишић, забележено је предање, да је овај манастир основао Тимотеј, ученик апостола Павла (Гласник срп. учен. друштва 62, стр. 1).

Поп Дукљанин је, крајем XII века, забележио у своме *Летопису,* да је краљ Павлимир, за спомен своје победе над Љутомиром, подигао овај манастир и основао рашку епископију[191]. Фердо Шишић ово казивање назива *бајком,* чији је циљ, „да покаже управо католичко (римско) постојање ове цркве“[192].

Како било град Рас је постао *центар* православног живота Срба и то остао све до Светог Саве. „У њему је дакле остало епископско седиште, а поред старе цркве, Немања је подигао једну нову, посвећену светом Ђорђу (Ђурђеви Стубови). У Расу се налазио и један женски богородичин манастир. Државне саборе Немања је држао у томе месту. Касније је у близини Раса краљ Урош подигао манастир Сопоћане“[193].

У ово време била је и *Рашка епископија* под управом охридског архиепископа, који је помно бдео над чувањем својих црквених права. У писму охридског архиепископа Димитрија Хоматијана Светом Сави од маја 1220. године се вели да се „Србија налази у епархији престола Бугарске и да Србија има епископа у Расу, кога рукополаже архиепископ Бугарске“[194].

Мешање Охридске архиепископије са „престолом Бугарске“ исто је тако историјски произвољно као и тврђење да је она наследница Јустинијане Приме. Бранко (Филарет) Гранић истиче, да је мешање титуле archiepiskopus Justinianae Primae са титулом архиепископа охридских поново оживело средином XII века и каже, да је та формула „правна функција... са сврхом да појача правну основу привилегија охридске цркве“[195] ... Оправдано је, међутим, истицање развијености црквене организације у Рашкој у време пред појаву Светога Саве. То се потврђује и нашим домаћим изворима. У време Стевана Немање, који је и сâм подизао манастире, Србија је била пуна монаха. Са рашким епископом, чија нам је народност непозната, остао је Немања до краја своје владавине у добрим односима, а није га ни Свети Сава уклонио са положаја.

Углед рашког епископа почиње да тамни од повратка Светога Саве из Свете Горе у Србију 1207. године. Од тога времена манастир Студеница постаје духовни и црквени центар Срба где су пренете мошти Немањине и где се сместио Свети Сава. А Студеница није, у то време, била једини од познатијих манастира. У *Студеничком типику* се помиње,

---

[191] Фердо Шишић: *Летопис попа Дукљанина...*, стр. 321.
[192] На истом месту, стр. 446.
[193] Владимир Ћоровић: *Рас..., стр.* 670.
[194] *Светосавски зборник,* књ. II: „Извори“, стр. 103.
[195] Бранко Гранић: „Оснивање архиепископије у граду Justiniana Prima 535 године после Христа“ (Гласник скоп. научног друштва, књ. I, св. 1-2, 1926, стр. 133).

да су студеничког игумана бирали игумани других шест манастира. Баш због тога што су они учествовали у избору игумана манастира Студеница, који је већ био постао српски национални центар у земљи, може се узети да су сви они били Срби[196].

Доментијан казује како је рад Светога Саве био жив и свестрано разгранат за време док је игумановао у Студеници. Исто тако Доментијан истиче како Свети Сава „старе цркве утврди а нове сазда и све постави на сваком добром закону, и пренесе сваки узор Свете Горе у своје отачаство киновијама, игуманијама, сихистаријама, свагда имајући у срцу своме Онога, који се поји Св. Духом у устима праведних и његовом силом све приведе на побожност. Подобећи се владици своме Христу, који је украсио небо звездама, по истоме чину он украси своје отачаство сваком добром вером и *светим црквама* поља и удоља и брда, а где не стиже створити цркве, ту постави крст, да се на сваком месту прославља име Божије“[197].

Описујући овај рад Светога Саве из удаљеније историјске перспективе Теодосије означава манастир Студеницу као црквени центар Србије и не помињући епископију у Расу. По њему био је долазак Светога Саве у Студеницу по Божијој промисли, јер „не хоћаше (Бог) да се та *велика светлост* (Св. Сава) прикрива под одром у туђој земљи нити под судом (Мт. 5, 15), него хоћаше је ставити на велики светњак да многе осветли, и тога ради доведе га таквим узроком у своје отачаство, и саветова да се покори молби братовој“[198].

Доласком Светога Саве у Србију почиње се отварати нова епоха у животу и Српске православне цркве и народа: у једно мутно и пуно опасности време започиње Свети Сава свој благотворни препородитељски рад и своју државничку активност којој је тешко наћи равне.

II. ГЛАВА: ЛИЧНОСТ И РАД СВЕТОГА САВЕ

Историја Српске православне цркве почиње радом Светога Саве, који је продужио и употпунио *оно* што је створио његов отац, који се, пред крај живота, и сâм закалуђерио и постао *светац.* „Српску државну идеју немањићке династије створио је *физички* Немања, а *интелектуално* Сава. Расцепкане српске државе гложиле би се и сатирале међусобно и даље, да их није сјединила енергична воља Немањина; али да није било Савина рада, оне би се опет, после нестанка Немањина, вратиле у стари вртлог и бориле се до новог Немање и тако даље[199].“

Типично је, чини нам се, и за српску средњовековну државу и за Српску православну цркву, да су обе настале из подвига оца и сина, два свеца и два путоказа српске националне историје. У свести и у унутрашњем доживљају Срба изгледала је *ова држава* важнијом од свега у нашој прошлости. „И данас још, писао је Станоје Станојевић 1919 године, Србин, кад помисли на своју историју, он се прво и највише сећа *те* државе. Историје *те* државе, то је главна садржина историје српског народа у средњем веку; то је држава Душанова царства, то је држава Косовске битке, из *те* су државе готово све народне традиције, и све личности, које се помињу у српској историји и традицији средњег века, играле су улогу у *тој* држави. Све што је у српском народу поноса о

[196] Владимир Ћоровић: *Списи Светога Саве,* Београд, 1928, стр. 76-79.
[197] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона...*, стр. 102-103.
[198] Теодосије: *Живот Светога Саве* (Башић, стр. 154).
[199] Владимир Ћоровић: *Покрети* и *дела*, стр. 23.

народној прошлости односи се на *ту* државу, и обнављање *те* државе била је садржина тежњи и жеља српског народа кроз векове[200]."

Када је било овако онда није никакво чудо да су већ у првој половини XIII века створени култови о Стевану Немањи и Светоме Сави и да је излагање српске историје средњега века почињало тако као да пре њих двојице није код нас било ништа. А није било тако. „Све стране српског духовног живота у време Немање показују већ знатну израђеност и један дуг претходан период културног живота[201]." Стојан Новаковић је тврдио да је у време Немањино већ била извршена српскословенска редакција старословенских књига[202]. Била се почела развијати и српска уметност, а и монашки живот је био већ јако развијен. Убрзо су портрети Немање и Светога Саве „постали стални саставни део иконографије српских цркава, а сем тога све више су се умножавале фреске са читавим поворкама Немањића и са сценама из династичке историје"[203].

И први подаци наших домаћих извора о дечаштву и младићком добу Светога Саве указују на то, да је он растао у средини којој није била туђа ни књига, нити јој је недостајала обавештеност о духовним и културним проблемима њиховог времена.

1. РАСТКО ПОСТАЈЕ МОНАХ САВА

Растко, најмлађи син Стевана Немање, његово „заблудело чедо", како он сâм себе назива у *Животу Стевана Немање*[204], рођен је око 1173. године. Његови биографи казују, да је Растко рођен кад су му родитељи били у већ поодмаклим годинама и да је он постао њихов миљеник. По ономе *како* је Свети Сава радио и шта је све урадио као одрастао човек, он је делом, посведочио да је био „грана од плода његова (Немањина) и цвет корена његова"[205].

И Доментијан и Теодосије казују, да је Растко добио, на двору свога оца, солидно образовање и да је био даровит и пријежан дечко. Стеван Првовенчани, средњи син Немањин, и сâм за своје време солидно образован и љубитељ књижевности, вели, да је Растко својим „изврсним разумом" веселио оца и мајку и да се молио Христу, „да овај свет не заволи душа моја, ни оно што је у њему"[206].

Ово отуђивање младога Растка од буке и вреве овоземаљскога живота и његова велика љубав за књигу, тада скоро једино црквену, Доментијан заодева у следеће речи: „И разумеде да је овај живот пролазан, метежан и пустошан и да брзо изчезава, и прозревши душевним очима бесмислени живот и неисцрпна блага спремљена праведницима који Га љубе (I Корин., 2, 9) ... од младости своје не предаде се ни ка једној слави од земаљских, но само *молитвом* и *постом* из младости приону Господу[207]."

Теодосије, много складније и упечатљивије, приказује како млади Растко расуђиваше „да су слава, царство и богатство и сјај и свака срећа многометежни и непостојани, сматраше да су видљиве лепоте и обиље живота као сенка, па, разумев, да је

---

[200] Станоје Станојевић: „О српској култури у средњем веку". *Из наше прошлости*, књ. I, стр. 23.
[201] Василије Марковић: *Православно монаштво...*, стр. 45.
[202] Стојан Новаковић: *Први основи словенске писмености*, стр. 147.
[203] Ђорђе Радојичић: „Политичке тежње у српској средњовековној историографији". („Књижевност", 2, 1961, стр. 152).
[204] Свети Сава: „Живот Стевана Немање" (Башић : *Старе српске биографије,* стр. 15).
[205] На истом месту, стр. 16.
[206] Стеван Првовенчани: „Живот Стевана Немање" (Башић: *Старе српске биографије*, стр. 45.).
[207] Доментијан: *Животи Светога Саве и Светога Симеона*, стр. 30.

много једење и весеље и све човечанско на земљи таштo и нестварно удари десним путем, и бављаше се *поукама из књигâ,* не лењаше се у цркви целе службе стајати, љубљаше пост, клонећи се празнога зановетања и неумесног смеха, мрзећи непристојне и штетне песме младићких жељâ које ослабљују душу до краја. Благ, кротак, према свима љубазан, љубећи сиротињу као ретко ко други, поштоваше сувише *иночки* чин"[208].

Младић оваквих склоности могао је и сâм доћи на мисао да оде у манастир и замонаши се. Није, међутим, искључено ни то, да је Растко био од свога оца одређен за црквену службу, али он, без унутрашњег призива, не би могао достићи висину духовног подвига, коју је достигао. Извесна Растку урођена склоност за аскезу могла је бити појачана и тешким поразом Немањиним на Морави 1190. године. Станоје Станојевић не претерује када указује на одраз овога Немањина пораза на Расткову душу и на то да је он, посматрајући подизање манастира Студенице, за који је, целога свога века, био јако везан, зажелео да постане монах. „Његов је идеал, вели Станојевић, у тај мах био да живи и да се подвиже као што су живели и подвизали се стари хришћански свеци и мученици за Христову веру[209]."

Растков одлазак у манастир доводе његови биографи у везу са доласком једног светогорског монаха на двор Немањин ради скупљања милостиње. Није, међутим, овај монах био иницијатор Растковог одласка у манастир, него само, обичним језиком речено, његов путовођа до Свете Горе. Све указује на то, да се Растко већ био одлучио за монашки живот и сада је користио прилику да са овим Светогорцем оде тамо где је цветао монашки живот. Ако Растко није био од свога оца одређен за црквену службу, онда се он није могао замонашити ни у једном манастиру Немањине државе без претходне очеве дозволе.

Расправљано је питање о томе које је *народности* био монах са којим је Растко отишао у Свету Гору. Иларион Руварац је доказао, да се не могу установити ни *име* ни *народност* овога монаха. Могао је он бити и Рус, и Бугарин и Србин, јер је у то време могло бити Срба монаха у Светој Гори. Руварац се задовољио тиме, да установи да је био Словен јер је Растка одвео у руски манастир Св. Пантелејмона[210]. Андра Гавриловић је ово питање скинуо „с дневног реда" речима: „Не могући се, без других података, упуштати у даљи претрес, помињемо само толико, да је у Светој Гори тада већ могло бити и Срба понајпре из јужнијих и повардарских крајева[211]."

Да је овај монах долазио у Србију ради милостиње може се закључити и из расправе В. Мошина *Руси на Атосу и руско-византиски односи у XI и XII веку*[212]. Због прекинутих веза са Русијом руски светогорски монаси су се налазили у тешком положају и обраћање Немањи за помоћ било је израз нужде. Ово време Мошин назива „епоха потпуног напуштања од стране Русије" и истиче да су руско-српске везе на Атосу све више јачале од када је Хиландар основан. Ове „везе су довеле до тесног приближавања руске обитељи династији Немањића и одредиле судбину манастира у XIV веку"[213].

---

[208] Теодосије: „Живот Светога Саве" (Башић, *Старе српске биографије*, стр. 83).

[209] Станоје Станојевић: *Свети Сава,* Београд 1935, стр. 12.

[210] Иларион Руварац: „О иноку, с којим је Растко побегао у Св. Гору." *Зборник Ил. Руварца, Одабрани историски радови.* Књ. I, Београд 1934, стр. 290-293)

[211] Андра Гавриловић: *Свети Сава,* Београд 1900, стр. 46.

[212] В. Мошин: „Русские на Афоне и русско-византийскые отношения в XI-XII вв." (*Byzantinoslavica,* XI, 1, 1950, стр. 32-60).

[213] На истом месту, стр. 60.

Теодосије наводи као мотив бежања Расткова у Свету Гору намеру родитеља да га ожене. „...Саветоваху се, вели Теодосије, како ће га по закону оженити“[214], што Доментијан не наводи, али истиче дискретну припрему одласка Расткова: „...И изиђе из света, а ово није нико знао осим родитељ његов Исус Христос, Спаситељ свију, и изабране његове слуге који *заволеше* да са њим иду за Христом“[215]. Ово би значило да је са Растком отишло у Свету Гору и још неколико младића и тамо остало.

Теодосијево казивање о Расткову бежању од женидбе као мотиву његовог одласка у манастир нашло је одраза и у нашим народним песмама. У предговору првом издању своје збирке народних песама, изашле 1824. године у Лајпцигу, забележио је Вук Стефановић Караџић, да је „слушао *пјесму о женидби* Св. Саве, како га је отац ћео на силу оженити, и био му довео ђевојку, а он није ћео но побјегао у калуђере – но за сад се нијесам могао намјерити на човјека, који би по риједу могао казати“[216].

Андра Гавриловић наводи да се овај мотив налази и у песми „Златна свирала“ у збирци Симе Милутиновића-Сарајлије *Пјеванија црногорска и херцеговачка,* објављеној 1837. године. Ту је Растков одлазак у манастир мотивисан тиме што хоће да га ожене *немилом* девојком. Овај мотив, међутим, довођен је у везу и са женидбом Тољана, синовца Немањина (ср. Иван Павловић, „Три потомка Ст. Немање“, у Гласнику срп. учен. друштва, 57).[217]

У *Животу Св. Симеона* Доментијан описује велику жалост, која је настала на двору када се дознало да је Растко нестао. Пада у очи да је Немања послао потеру у Свету Гору, нашто га је могла навести околност што је са Растком нестао и монах из Свете Горе, али, можда, и то, да је Растко, још раније, испољавао жељу да тамо оде. Потера је пронашла Растка у руском манастиру Св. Пантелејмона, али није успела да га врати. Надмудривши потеру Растко је био замонашен за време дуге ноћне службе у манастиру на којој су сви чланови пратње поспали од умора. У једној ноћи, пуној мистичне светогорске лепоте, уз пристанак игумана и братства, од младога принца Растка постао је монах Сава, најкрупнија и најзаслужнија личност целе српске историје.

Када се потера пробудила видела је да Растка нема међу њима. Њихов страх био је повећан појавом новога монаха у мантији што је био доказ да *Растка* више нема, а *монах Сава* био је за потеру неприкосновена личност. Осетивши се преварен, вођа потере, свакако нека важна личност са Немањина двора, рекао је монаху Сави у љутини: „Остани здраво, господине, остани здраво, распространи се сâм без нас, насити се, каменосрдни, немилостиви, а хоће ли те примити Господ?[218]“

Биографи Светога Саве истичу, да се он замонашио у својој *осамнаестој* години што, по прописима православне цркве, не би могло бити. *Црквено право православне цркве* разликује ступање у манастир ради подвизавања од монашења. У манастир се, у старо доба, могло ступити и са навршених *десет* година, али се монашки завет полагао много касније. „Кад је дотично лице, вели Никодим Милаш, примљено у манастир, оно може одмах почети период односног искушења, и кад наврши искушење, а тада му је већ *деветнаест* или *двадесет* година, може тада бити удостојен одјејанија раси, и дакле постати расофорним калуђером, ако му његов духовник изда за то прописану сведоџбу.

[214] Теодосије: *Живот Са. Саве...,* стр. 83.
[215] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 243.
[216] Наведено код А. Гавриловића: *Свети Сава*, стр. 34.
[217] На истом месту, стр. 49.
[218] Теодосије: *Живот Св. Саве...*, стр. 94.

Полагање калуђерских завјета мора касније бити, и то, за калуђере ... кад им је двадесет пет година, а за калуђерице кад им је четрдесет година[219]."

Руско братство манастира Св. Пантелејмона није се држало ни једнога од ових прописа када је извршен постриг Растков. Мора да их је фасцинирао случај, да један млад принц долази у манастир да се замонаши и да ту остане: нашавши се у дилеми да ли да наруше позитивне црквене прописе или да потери омогуће да врати Растка, игуман и братство су се одлучили за прво.

Повратак потере из Свете Горе и саопштење да се Растко већ замонашио означавали су крај наде родитеља да ће им се син вратити. Сасвим је људски и врло топло оно што је Доментијан забележио о тузи Растковых родитеља. „А родитељи његови, вели Доментијан, чувши речи *послаyих,* жалосно заплакаше са свима изабранима својима, и обукоше се у *хаљине жалости* и ужас, видевши што дотле није виђено и чувши што није чувено, и умножише се молбе свете цркве, и сви се испунише страхом Божјим и умиљењем, и неки људи научени Светим Духом смислише *песме,* и тужећи појаху и *одласку* богомудрог младића[220]."

2. ДУХОВНО САЗРЕВАЊЕ МОНАХА САВЕ

Замонашивши се у својој *осамнаестој* години (1191. године) монах Сава је остао у Светој Гори пуних шеснаест година. У сасвим новој средини, богатој подвижницима, расејаним по скитовима и осамљеним пештерама, и *манастирима* у којима су цветали и *дух* православља и богословска наука, млади монах Сава пресаздавао се од принца у монаха, који је сасвим озбиљно схватио монашке завете и све чинио да се и сâм уподоби најбољим од њих. Оба биографа Светога Саве сложно истичу велику ревност младога монаха у подвизавању.

Дочекан у Светој Гори као изузетан и до тада небивали случај, млади монах није дозвољавао да се било чиме осети да је он владарског порекла, нити је за себе тражио било какве олакшице. Када је дошао у Свету Гору млади Растко је био, изгледа, решен да у њој остане до краја свога живота. У једном писму своме оцу он вели: „А за мој *долазак пгамо,* нећеш ме видети у животу своме, но дођи овамо у спремљено место твоме преподобију, и ту ћеш ме видет слатким виђењем[221]." У једном другом писму, писаном касније, млади монах, пун топле младићке љубави за оца, вапи: „...Дођи, господине мој, да се нагледам твојих светих *седина* и да их помилујем, и целивам твој свети образ, који би написан од Бога на небесима још пре твога рођења[222]." Када је, касније, Немања дошао у Свету Гору као монах Симеон био је његов сусрет са сином више него дирљив. Теодосије га описује овако: „ Јер не беше ни *гласа* у обојице, и да не би задржан отац, наједном хоћаше *пасти.* И кад отац дође себи, многим сузама обливаше жељну свету главу драгог сина, грлећи је и љубећи и к срцу приносећи[223]."

Овај људски топао моменат, који је блеснуо кроз збиљу и оштрину строгог монашког подвига оца и сина, је кључ за разумевање сложене личности Светога Саве: кроз цео његов живот, пун труда и подвигâ, просејавала је топла љубав за људе и присна

---

[219] Никодим Милаш: *Православно црквено право,* Београд 1926, стр. 702.
[220] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 244.
[221] На истом месту, стр. 47.
[222] На истом месту, стр. 54.
[223] Теодосије: *Живот Св. Саве,* стр. 110.

оданост отаџбини. Строг према себи, проводећи годинама живот у строгом монашком самоодрицању, млади монах је бос обилазио не само све манастире у Светој Гори, него и многе осамљене монахе, носећи им поклоне и телесну храну. Доментијан, који је о младости Светога Саве могао доста дознати и од њега самога и од његових савременика, вели, да је монах Сава обилазио монашке скитове „свагда својим ногама пешице ходећи“[224], а Теодосије казује, да је млади монах Сава, још у самом почетку свога подвизавања, зажелео да се прикључи отшелницима, али му игуман није дозволио, „јер, рекао је игуман, ни по времену ни по узрасту твоме није лепо да то сад иштеш, јер све треба у своје време. А о теби се и у многим земљама прочуло чији си син, и твој долазак к нама није се затајио од садашњих владара“[225].

И без отшелништва монах Сава се подвизавао строгошћу која није била нимало обична. „Хлеба и воде, вели Теодосије, окушаше и то оскудно, те исцрпљиваше младићки цвет; уз то се мрзнуо од зиме, и само худа власена хаљина беше му довољна; и увек бос ходећи, доби тако очврслу кожу, да се није бојао од каменог убоја[226]...“ Овако строг испоснички живот, иако богато награђен обиљем духовних дарова, није се могао неодразити штетно на физичко здравље монаха Саве. „Ради тих великих подвига, вели Доментијан, и *болест* му се усели у срдачне утробе; јер због велике му уздржљивости, пошто му је утроба сахнула, болест се усели у њ и не остави га до краја, из младости своје будући сав здрав телом, но тим болним трудовима стече живот без бола. Када је у те дане цветао леполиком младошћу, и када је држао истинито подобије чрноризачког чина, по свој Светој Гори сијаше светим животом као сунце[227].“

Теодосије описује болест Светога Саве мало друкчије. Причајући о животу Светога Саве у његовој испосници у Кареји Теодосије вели, да Светоме Сави „због многог вечитог поста *усахну му утроба,* тако да му оболе слезина и изнутрица, нестаде му сваке масти, и тако се неисцељено *оболести“*[228]. Од Доментијана дознајемо, да Свети Сава, за време свога усамљеничког живота и подвига у ћутању у Кареји, „умртвљаваше се сваки дан, једући хлеб по мери, по мери пијући воде, дајући своме телу покој у један час или два“[229].

Кроз пост и молитву, кроз дуга бдења и несебично служење својим ближњим, млади монах Сава је духовно сазревао брзином која је задивљавала његову околину. За ових шеснаест година живота у подвигу изградио се у њему човек *стваралац и прегалац,* особине које су наши монаси показивали вековима. Увек морен духовном глађу за плодоносном манастирском тишином Свети Сава је смисао свога живота гледао у служењу ближњима. Од првих дана свога доласка у Свету Гору Свети Сава је показао један, за свакога монаха, драгоцен дар: велику *несебичност* и *човекољубље.*

У могућности да и материјално помажу све оне у Светој Гори, којима је материјална помоћ била потребна, помагали су и прилагали и свети Симеон и Свети Сава оберучке. Према свима издашни и дарежљиви Симеон и Сава су били строги и шкрти према себи. Стар и већ физички оронуо, монах Симеон, чија је лепа и снажна личност задивљавала Цариград, топио је сада своју последњу снагу у подвигу, усамљеничком ћутању и бдењу. Стално бдећи над оцем, који је све више постајао знаменитост Свете

[224] Доментијан: *Животи Светога Саве и Светога Симеона,* стр. 82.
[225] Теодосије: *Живот Св. Саве,* стр. 98.
[226] На истом месту, стр. 99.
[227] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 82.
[228] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 128.
[229] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 73.

Горе, монах Сава је, полако, почео да ступа на позорницу јавног живота као монах манастира Ватопеда у који су се Симеон и Сава били преселили.

Иако још врло млад и неискусан у пословима ове врсте, монах Сава је био одређен за изасланика манастира Ватопеда и послат у Цариград по манастирским пословима. Да су и његово порекло и родбинске везе са царским двором у Цариграду играле знатну улогу при одлуци игумана манастира Ватопеда, да монаха Саву пошаље у Цариград, више је него сигурно. Лични углед његов био је, свакако пресуднији.

Оба биографа Светога Саве су забележила да је он ову своју *прву дипломатску мисију* свршио успешно: у разговорима са царем и патријархом он је показао зрелост и разборитост и јасан проблесак *српскога* патриотизма – измолио је од цара и патријарха разорени и запуштени манастир Хиландар, који је приложио манастиру Ватопеду да би, убрзо иза тога, учинио од њега први српски манастир у Светој Гори, силан и богатством и интензивношћу духовног живота његових монаха.

Иницијативу за подизање манастира Хиландара Станоје Станојевић приписује светогорским монасима. „Изгледа, вели Станојевић, да се код светогорских монаха, који су завидели Ватопеду због великих користи, које је тај манастир имао због Немањина и Савина боравка у њему, родила мисао, да се Сави дâ *идеја,* да он и Немања подигну за Србе, који су се већ налазили у Светој Гори, посебан српски манастир[230].“

Ово своје тврђење узео је Станојевић из казивања Доментијанова и Теодосијева о „богобојажњивом“ мужу (Доментијан), кога Теодосије назива „богобојажљивим старцем“ који је једнога дана дошао Светоме Сави и саветовао му, да „сатвори манастир у Светој Гори да буде истинито прибежиште твоме отачаству, да и после вас они, који су у земљи отачаства свога, који се нађу да љубе Бога и Његову пречисту Матер и који желе истинитога живота, дошавши ту, да га нађу, и претрпевши до конца да буду спасени“[231].

Према Теодосију *старац,* који је дошао Светоме Сави, указао му је на повољан стицај околности, који, његовом оцу и њему омогућује да у Светој Гори подигну српски манастир. „Све вам је сада у Господу могуће, рекао је старац Светоме Сави, у својој сте земљи *властодржци,* и онима који сада владају *сродни* сте по *крви,* ако што изволите молити, молба ваша неће бити узалуд[232].“

Поменуто је већ да је и пре доласка Светога Саве и светога Симеона, у Светој Гори, могло бити Срба монаха, али се њихов број не дâ установити. „Године 1185 спомиње се *српска монашка колонија* у Солуну. Тада су се“, како пише солунски архиепископ Јевстатије, „у одбрани града од Нормана одликовали својим јунаштвом Срби монаси[233]...“ Ово је било око *шест* година пре Расткова доласка у Свету Гору, а са њим је дошло неколико његових другова за које се не помиње, да су се вратили натраг у Србију. Доментијан истиче, да, после Немањина монашења, „*многе велике велможе* у царству његову видевши превелику смерност (смиреност) господина свога, и възљубивши Бога, и све оставивши последоваше Богу са господином својим[234].“ Теодосије вели, да су неке *велможе* допратиле монаха Симеона у Свету Гору па се неки опет вратили у Србију, „а многи од њих осташе у манастиру, иако Пречасни (Симеон) не даваше; не хотећи

[230] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 22.
[231] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 65.
[232] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 117.
[233] Василије Марковић: *Православно монаштво...*, стр. 45-46.
[234] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 57.

ожалостити сина Самодржца“[235]. Они, који су остали у Светој Гори, замонашили су се и, вели Теодосије, „сви бише *изврсни иноци,* да су се они који су били с њима дивили и говорили: ‚Дођите и видите ове *нове* благочестиве како први Богу иду с топлијом љубављу’[236].“

Манастир Хиландар је довршен у јуну 1199. године, а свети Симеон се упокојио 13. фебруара 1200. године. У *уводу* Хиландарском типику вели Свети Сава, да је свети Симеон желео да за српске монахе у Светој Гори „нађе место спасења и измоли у цара ово *пусто место* и узе мене грешнога из Ватопеда, и настанивши се на овом месту и оставши неко мало време са мном, а велики и натприродни подвиг прешавши, осам месеци оставши, пређе у вечно блаженство[237].“

У моменту, када се свети Симеон упокојио, било је у манастиру Хиландару петнаест монаха. У глави 11. *Живота Стевана Немање* Свети Сава вели: „А кад овај блажени отац наш пређе у вечни покој, остави мени грешном заветом манастир у неком малом броју, из кога ми отиде неки пречасни муж, по имену Методије, оставив ме само петнаестога, те ме обузе велика туга и бојазан, једно од пустиње а друго од страха од безбожних разбојника[238].“ Број монаха у Хиландару је, међутим, брзо растао. Пред повратак Светога Саве у Србију у Хиландару је било *две стотине* монаха и, вели сâм Свети Сава, „за све се постарах што је за потребу манастиру“[239].

Радослав Грујић истиче, да је „Свети Сава успео да прибере под српску монашку власт на Светој Гори *четрнаест* манастира са њиховим земљама и све то заједно назове Хиландар“[240]. Почетком XV века Хиландар је имао преко тридесет метоха са 360 села над којима је имао „пуно властелинско право, уз тако знатне судске, административне и финансиске повластице, да је готово сачињавало (хиландарско властелинство) државу у држави“[241].

Када је манастир Хиландар био довршен Светоме Сави је било двадесет и шест година. Иако још врло млад, он је у току 1199. године написао и *Хиландарски* и *Карејски типик.* Иако је *Хиландарски типик* прерада типика манастира Св. Богородице-Доброчинитељке из Цариграда, чији су велики приложници били Симеон и Сава, ипак он одаје и пуну зрелост и монашко искуство Светога Саве. Он сâм чезне за усамљеничким животом у *ћутању* и истиче да је свети Симеон „најодлучније од свега сматрао безмолвије (ћутање)“[242]. За Светога Саву вели Теодосије, да велику „жељу имађаше Свети, да се од свих одвоји и да у усамљености живи у мучању, али му забрани игуман ... Потом га задржа очев одлазак ... Уз то и одласцима к царевима и старању и састављању манастира“[243].

Када је средио живот у манастиру Хиландару Свети Сава се повукао у своју испосницу у Кареји где је проводио још строжији монашки живот. „И одрече се многога“, вели Теодосије, „а задовољи се *трима стварима* оних који хоће да испуњавају црквени

---

[235] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 111.
[236] На истом месту.
[237] Лазар Мирковић: *Списи...,* стр. 44.
[238] Свети Сава: *Живот Стевана Немање...,* стр. 22-23.
[239] Теодосије: *Живот Св. Саве,* стр. 23.
[240] Рад. Грујић: „Топографија хиландарских метохија у солунској и струмској области од XII до XIV века“. (Зборник радова, посвећен Јовану Цвијићу, Београд 1924, стр. 518)
[241] На истом месту, стр. 518.
[242] Лазар Мирковић: *Списи...,* стр. 43.
[243] Теодосије: *Живот Св. Саве, стр.* 127.

устав (самоћа, пост и молитва) сам у *тиховању* у ћелији одвајаше се од свих појањем и молитвама Богу, понављаше младићке труде, живљаше осамљен оскудним животом и још хуђе него пре, пошћењем и бдењем, клањањем и ноћним стојањима *још виши постаде*[244].“

За духовни лик Светога Саве и за високо мишљење о светости свештеничког чина, које је он имао, значајно је, да се он повукао у испосницу пре него што је био пристао да буде посвећен за ђакона и тиме прими први степен свештенства. Доментијан истиче, да је ово било тек када је „стигло време“[245], а то је било после повратка Светога Саве из Кареје у манастир Хиландар, где је једнога дана посвећен за ђакона а другога за јеромонаха. После посвећења, вели Теодосије, Свети Сава „опет отиде у *ћелију мучања* у Кареју“[246].

Не знамо колико дуго је Свети Сава овај пут провео у карејској испосници. Продужујући своје казивање о посвећењу Светога Саве у свештеничке чинове Доментијан вели, да се „после неког времена опет сабраше *три* епископа“[247] и то, овај пут, у Солуну, где је, по Теодосију, Свети Сава био отишао пословима свога манастира[248]. Казивање Теодосијево о произвођењу Светог Саве за архимандрита разликује се од Доментијановог. Доментијан вели, да три епископа „сатворише га (Св. Саву) *архимандритом,* и *дадоше* му носити *набедреницу* и наруквице. А ово сатворише по самотрењу Божјем и по своме *грчком закону, да буде архијереј*“[249]. Теодосије само вели, да га „митрополит и епископи благословише, и назваше га архимандритом, и благословише га да носи набедреницу када служи свету литургију“[250].

Коментаришући Доментијаново казивање о произвођењу Светога Саве за архимандрита указао је Влајко Влаховић, ослањајући се на Ј. Гоара и на А. Димитријевског, да ово „место указује на ондашњи обичај грчке цркве. Набедреник и наруквице били су припадност само *архијерејског чина,* а архимандрит је био титула, која се давала само јеромонасима и игуманима и са овом титулом постају кандидати епископских катедара“[251]. На ово предодређење Светога Саве за епископа указују и речи цара Теодора Ласкариса, када се овај устезао да буде посвећен за првог српског епископа. „Још пре твога доласка, рекао му је цар, имам извештај, да ће твоја светиња бити самопрестолник апостолског седења, и Бог ми је тебе показао као достојна, зато не противречи[252].“

Према Теодосијевом казивању Свети Сава је из Солуна послао брату Стевану „стакленицу мира“, које је текло из мошти св. Симеуна[253] што, опет, Доментијан не помиње, него одмах иза тога каже, да је Свети Сава добио писмо од брата у коме га овај моли, да се мошти св. Симеона пренесу у Србију. У *Животу Св. Симеона* Доментијан наводи, да је св. Симеон још за време овоземаљског живота „заповедио љубљеном чаду

[244] Теодосије: *Живот Св. Саве,* стр. 128.
[245] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 90.
[246] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 139.
[247] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 90.
[248] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 140.
[249] Домеитијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 90.
[250] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 140.
[251] Влајко Влаховић: „Литургички материјал у старим српским биографијама XIII века“ (Богословље, год. VII, 1932, стр. 234).
[252] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 114.
[253] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 141.

својему, богоносном кир Сави, да његове свете мошти пренесе у земљу отачаства свога, као хотећи и после смрти неослабно чувати своју паству“[254].

3. МИСИОНАР И ПРЕПОРОДИТЕЉ

Оснивању Српске самосталне архиепископије 1219. године претходио је дуг и плодан мисионарски рад Светога Саве у држави његовог брата Стевана. Овај рад пада у једно и за државу, коју је био створио Немања и за духовни правац који јој је он дао, веома важно и критично време. У време покушаја папа да себи потчине Бугарску и у време владе Латина у Цариграду, из кога се *православни* васељенски патријарх морао уклонити, није ни држава Стевана Првовенчаног могла бити издвојена из утакмице између Рима и Никеје, где се, после пада Цариграда, био склонио цариградски патријарх. Када је, 25. марта 1196. године, Стеван Првовенчани ступио на престо, изгледало је да ће његова „влада отворити нову еру византиског утицаја у Србији. Но до тога није дошло јер слаба византиска влада није умела искористити повољну ситуацију. Одлучујући утицај у Рашкој, као и у Босни, добила је већ идућих година моћна римска курија и њен експонент Угарска“[255].

Под притиском утицаја римске курије српска држава се била поново расцепила на Зету и Рашку. Сасвим одан Риму и подржаван од Мађара, Вукан се није задовољавао владавином у Зети, него је 1202. године протерао свога брата Стевана са престола и дао пун замах мисионарима Рима, који су својим радом изазивали огорчење народа и тиме, против своје воље, омогућили да се Стеван, уз помоћ Бугара, године 1203. поново врати на престо. У Србији је, и у то време и касније, у ствари, беснио грађански рат на који је и сам Стеван указао у писму, којим је позвао Светога Саву да се врати у Србију. „Јер“, вели се у писму, „када сте ви (Немања и Св. Сава) отишли од нас, *оскрвни* се наша земља безакоњима нашим и постаде убијена крвљу и упадосмо у плен (ропство) иноплеменика и непријатељи наши подржаше нас[256]“.

Биографи Светога Саве истичу да је Стеван Првовенчани, притешњен тешким стањем и у земљи и изван ње, замолио Светога Саву да се из Свете Горе врати у Србију и донесе мошти св. Симеона, који је и мртав био *симбол* државе коју је створио. Стеван је знао, да је Вукан нарушио очев завет и надао се, да ће присуство мошти св. Симеона у Србији појачати његов уздрмани положај. Ово тим пре што Свети Сава, у спору између браће, није могао не бити на Стевановој страни, који је носио легитимитет и био врло дарежљив при подизању Хиландара.

Чињеница да се Свети Сава вратио у Србију као *архимандрит,* иако му је било свега 34, односно 36 година, што је било врло мало за такав висок чин, могла би се узети као доказ, да се он сâм, свесно и плански, припремао за повратак у земљу и за мисионарски рад у њој. „Сава је“, вели Станојевић, „сада био зрео човек, у најбољим годинама, пун снаге, пун потребе и воље за рад. За шеснаест година он се много изменио. Он је за то доба много штошта видео, много доживео и много искусио. За оно неколико година, што их је провео са својим оцем, он је слушао мудре савете, занимљиве доживљаје и практичне погледе и поуке старог, реалног и искусног Немање[257].“

---

254 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 287.
255 Георгије Острогорски: *Историја Византије*, стр. 384.
256 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 91; сравни: Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 143.
257 Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 34.

Повратак Светога Саве у Србију доводе, и Станоје Станојевић и Владимир Ћоровић, у непосредну везу са потчињавањем Свете Горе католичком епископу 1205. године и са мржњом коју је он имао према Латинима. „Сава се због тога,“ вели Станојевић, „у Хиландару врло незгодно осећао, и када му је од браће стигла порука, како је незгодно да, у тако мутним временима тело њихова оца лежи у туђини ... Сава је једва дочекао да испуни ту молбу и жељу своје браће[258].“ Ћоровић указује на скретање Стеваново према Западу и вели, да Свети Сава „није могао да спречи касније Стеваново приближавање Риму и да га одбије од амбиција, које су с Римом биле у вези“[259].

Нема у изворима, ни нашим ни страним, никаквог ослонца за ово тврђење. Латинску власт над Светом Гором није Свети Сава могао да воли, али је тешко претпоставити, да је он због те опасности и наводне мржње на Латине оставио и свој манастир и братство, које је подизао са доста труда и напора. Да се одлучи на повратак у Србију могао је Свети Сава имати више, националне, разлоге. Да их је имао види се и из чињенице, да је он, повратком у Србију, престао да буде *само монах,* него је *почео да бива и државник,* близак и поуздан сарадник и саветник свога брата Стевана. Прво, и свакако најважније што је Свети Сава учинио после повратка из Свете Горе, јесте измирење Вукана и Стевана. „Гоњење и плењење престаде,“ вели Теодосије, „и сви *противници,* видећи како браћа живе заједно у љубави, љубављу им се придруживаху. Српска земља је тада била великога пространства, вера благочешћа се свуда по њој распрострањавала молитвама светих отаца наших Симеона и Саве[260].“

Димитрије Хоматијан, савременик Светога Саве и његов љути противник, био је у праву када је у повратку Светога Саве видео његову жељу да служи отаџбини. Критикујући Светога Саву због напуштања Свете Горе Хоматијан вели, да је Светога Саву „*љубав према отаџбини* заробила и уграбила из тврђаве Свете Горе, те се опет настанио у Србији; претворила је испосника у вршиоца и управитеља земаљских послова и произвела га за посланика околним владарима, и тако је одбацио оно што је зидао као монах и одао се светској сујети. Потпуно се упустио у светске бриге и у светско славољубље, почео је да учествује у гозбама, да јаши коње најплеменитије пасмине, лепе, окићене заставама, да води са собом многу послугу, да се размеће у свечаним поворкама раскошном и разноврсном пратњом.“[261].

Савременици Светога Саве у отаџбини доживели су и Светога Саву и његов рад, после повратка из Свете Горе, сасвим друкчије. У *служби* преноса мошти Светога Саве из Трнова у манастир Милешева, која је настала убрзо после његове смрти, има неколико интересантних места у којима се истиче и велича препородитељски рад Светога Саве. У *тропару* он се назива *наставником,* првопрестоником и *учитељем,* који је своју отаџбину просветио „породив је Духом Светим“. У другом тропару, насталом у исто време када и први, Свети Сава се назива „наставником праве вере, учитељем побожности, чистотом и просветитељем отаџбине“, који је цео свој народ просветио[262].

У личности Светога Саве су се складно сједињавали *ревнилац православља* и мудар и умешан *државник,* чији су успеси највећим делом одраз снажног духовног утицаја који је он вршио на своје сабеседнике. Подвижник и аскет продубљивали су и ширили видике

---

[258] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 118.
[259] Владимир Ћоровић: *Покрети и дела*, стр. 16.
[260] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 156.
[261] *Светосавски зборник,* књ. II: „Извори“, стр. 99.
[262] Стеван Димитријевић: *Служба преноса мошти Св. Саве из Трнова...,* стр. 16.

државника у личности Светога Саве, а државник у њему је умеравао ревниоца вере и чинио га обазривим и толерантним. На ову особину Светога Саве указивао је и Станоје Станојевић када је писао о борби католичке цркве за самосталност у Немањића држави. Тада је, писао је Станојевић, у односу на Барску архиепископију, „како изгледа и код Стевана и код Саве, државни интерес, који је тражио да се Барска архиепископија свакако одржи и помаже, био пречи од њихових религиозних симпатија, те је Барска архиепископија, и после повратка Стеванова на престо и после доласка Св. Саве у Рашку, остала у животу, и свакако вршила власт у пређашњем обиму, у католичким земљама у Приморју. Могуће је да је то био један од услова под којим се Вукан измирио са Стеваном“[263].

Од повратка Светога Саве у Србију, манастир Студеница постаје *центар* српског црквеног и духовног живота. Све се почиње окретати око личности Светога Саве, чији лик добија све већу пуноћу и личност све већи значај. У очима народа, коме се он све више приближавао и силазио међу најниже и најсиромашније, почела се стварати о Светоме Сави легенда као о светитељу, који све може и чија је молитва чудотворна. Његов строги монашки живот, који је пооштраван повлачењем у испосницу у манастиру Студеници, његова мисионарска путовања по народу и неуморно ревновање за веру, чинили су да је народ гледао у њему учитеља и свеца. „За колико времена остаде ту (у Србији), не престаде учећи дан и ноћ, све утврђујући у страху Божијем и казујући, и *показујући сâм собом узоре врлине,* избирајући боље богоразумље и све предлажући деци свога отачаства, и водећи ка богољубљу, а одгонећи превару болести која уништава душу, хотећи по Божјој вољи све уместити у царство небесно[264].“

Полазећи из Свете Горе у Србију Свети Сава је повео са собом неколико ученика са намером да их на терену упути у практичан рад. Доментијан истиче, да Свети Сава, полазећи из Свете Горе, „избра изванредне мужеве Свете Горе и поведе са собом, да буду опет тамо сведоци великих чуда преподобнога (Св. Симеона)“[265]. А када се сместио у манастиру Студеници и развио свој мисионарски рад Свети Сава је прогласио манастир Студеницу *архимандријом,* „од које овај богољубац основа *велику архиепископију,* дом Спасов, зван Житча, коју почевши и сврши са благовременим братом својим великим жупаном кир Стеваном“[266].

Све ово, како је Свети Сава радио и припремао подмладак, открива једну јасну мисао и један одређен циљ: када је помогао да се среди стање у земљи и када је проучио прилике на терену, Свети Сава је, све јасније, оцртавао смерове свога будућег рада: стварање самосталне српске православне цркве. На велики значај ове припремне фазе црквеног рада Светога Саве указао је Стеван Димитријевић. „У просветитељском раду његовом,“ вели он, „то је било најважније време. Онда је он, још не везан извођењем организације цркве и канонски неограничен углавном на своју архидијацезу, готово као стални путник мисионар, обишао сваки кутић владавине свога брата, учећи вери и добрим делима, свему бољему, што су на напредном Истоку, у ученој Светој Гори, Солуну и Цариграду, очи његове виделе, уши чуле, књиге и наука души његовој дала[267].“

---

[263] Станоје Станојевић: *Борба* за *самосталност...,* стр. 93-94.
[264] Доментијан: *Живоtи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 102.
[265] На истом месту, стр. 92.
[266] На истом месту, стр. 102.
[267] Стеван М. Димитријевић: *Свети Сава као народни учитељ* (Братство друштва Св. Саве, XXVIII, 1934, стр. 93.

Није погрешио Стеван Димитријевић када је истакао, да је Свети Сава за време свога боравка у Србији проучавао „потребе и задатке будуће самосталне српске цркве. Дакле, игумановање у Студеници и ондашње учитељовање његово у народу било је завршна школа, кроз коју је Свети Сава прошао за архиепископство своје, организовање и уређење самосталне српске цркве"[268]. И Станоје Станојевић указује на то, да је Свети Сава за време свога боравка у Студеници, „почео изводити велике реформе и организацију српске цркве"[269], а Васо Глушац додаје, да је Свети Сава тада „почео размишљати о оснивању независне српске православне цркве. На тим путовањима уверио се, како би била велика потреба, да се на више места у држави поставе Срби епископи"[270].

Године 1217. Свети Сава се вратио у Свету Гору. Највећи део наших историчара доводи овај повратак Светога Саве у везу са његовим неслагањем са политиком Стевана Првовенчанога, који се почео све више оријентисати према Западу. Станоје Станојевић вели, да је Свети Сава „љут отишао из Србије", јер, тобоже, „није марио католичку цркву, а све оно што је видео и преживео кад су Латини и католички свештеници продрли у Свету Гору и хтели да је покоре и да је приморају на признање папске власти, улило му је одвратност, страх и неповерење према католичкој цркви и њезиним претставницима, и начинило га је одлучним непријатељем папе и католичке вере"[271]. Ћоровић вели, опет, да се Свети Сава ставио „на чело покрета за стварање самосталне српске цркве и за њезину организацију"[272]. Даље, истиче Ћоровић, да је Свети Сава „после Стеванова примања круне из Рима ... незадовољан напустио Србију и отишао у Свету Гору. Он је по своме васпитању био строг православац и латинофоб, и као државник је хтео да се настави Немањина традиција у православном правцу"[273]. Јован Радонић, исто тако, вели, да је Свети Сава био „одлучно противан новој политици брата Стевана, али није успео да га од ње одврати. Огорчен и љут Сава је напустио Србију и поново отишао у Свету Гору"[274].

Горње објашњење узрока одласка Светога Саве у Свету Гору одступа од казивања наших домаћих извора о томе. Ови извори, исто тако, не поткрепљују тврђење да је Свети Сава, и поред свога дубоког и чистог православља, био ношен мржњом против католицизма. Иако је спорно ауторство посланице, коју је епископ Методије однео папи у Рим, а коју наводи Доментијан, сâм факт веза Стевана Првовенчаног и Светога Саве са Римом није споран. По Доментијану ова посланица је написана пошто је Свети Сава добио *самосталност* Српске православне цркве. „И написавши", вели Доментијан, „посланицу ка великом сапрестолнику светих и славних апостола, папи, исповедивши му неутајену благодат којом сам би венчан од Бога, и молио је да му пошаље благослов од светих апостола и од тога самога благословену круну да крунише свога брата на краљевство по првом отачаству краљевства њихова (потсећање на крунисање краља Михаила), у коме се отац њихов роди по божанственом самотрењу у месту званом Диоклетија, које се зове велико краљевство од почетка"[275].

Не упуштајући се овде у расправљање о томе, да ли је Свети Сава био аутор ове посланице папи, указујемо на то, да у Србији времена Светога Саве и Стевана

---

[268] На истом месту, стр. 94.
[269] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 36.
[270] Васо Глушац: *Живот Св. Саве* (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, 25).
[271] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 42.
[272] Владимир Ћоровић: *Покрети и дела*, стр. 17.
[273] Владимир Ћоровић: *„Свети Сава", Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 5.
[274] Јован Радонић: „Свети Сава" (*Слике из историје књижевности*, стр. 43).
[275] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 137.

Првовенчанога, па и касније, није било ни мржње ни нетрпељивости према католицизму. Љубомир Ковачевић је, с правом, истакао да Доментијан, иако је био и сâм Светогорац, „пише о Риму и папи тако симпатично као најбољи римокатолик“[276], што се не би могло десити, да се Свети Сава тада гласио као неки латинофоб. Ни Е. Голубински није одрицао тачност Доментијанова казивања о одашиљању епископа Методија у Рим, што су договорно учинили Свети Сава и Стеван Првовенчани. Голубински, само, сматра, да Свети Сава није сâм слао никакву посланицу папи, него је „наредио послатоме епископу да његове речи пренесе усмено“[277].

Новији подаци указују на то, да Свети Сава не само да није био неки бојовник против католицизма, него да је показивао велико интересовање за манастире који су били под латинском управом. „У годинама“, вели Светозар Радојчић, „када у манастиру Богородице Евергетиде управу држе монаси Монтекасина, Свети Сава ипак станује у њему. У исто време док Латини држе Филокал Св. Сава му поклања иконе[278].“ Михаило Динић се осврнуо на везе Светога Саве са манастиром Филокалом у време када су га држали Латини и наводи запажања Михаила Ласкариса из године 1957. по коме „или треба да се преиспита владајуће мишљење о ставу Св. Саве према католичкој цркви, или треба да примимо да су оба погрешном пометњом узела, знајући да је Сава раније отседао у Филокалу, да је и 1219 тамо опет боравио“[279].

Солунски митрополит Костадије, кога Доментијан помиње као пријатеља Светога Саве, („... јер оба из младости имађаху велику љубав између себе“)[280] био је Константин Месопотамит, „који је два пута био архиепископ Солуна, први пут око 1198–1199; збачен, побегао је на Запад, придружио се крсташима и постао опет солунски архиепископ (1202–1224). Можда његов компромисни став према Латинима објашњава да је Сава могао отседати у Филокалу“[281]. Треба, овде, напоменути да Теодосије, описујући боравак Св. Саве у Филокалу, само вели, да он, дошавши у Солун, даде „митрополиту града целив ради Господа“ и да се настанио у Филокалу[282].

Теодор Тарановски као да је био мало збуњен вијугавом линијом Немањића у њиховом држању према католицизму. Ово држање је, по њему, више пута, примало правац, „који се не би могао допустити строгим припадницима источне православне цркве. Да не говорим само о Стевану Првовенчаном и његовом брату Вукану, али и у потоње време било је према Риму попуштања, које се не би могло допустити са гледишта православне цркве... Али то се све изазивало калкулацијама у области спољне политике, а, што је главно, није имало реалних последица. Унутар у земљи православље је остало непоколебљиво“[283].

Чини нам се да је, у процени односа првих Немањића према католицизму, Фрањо Рачки био и ближи истини и умеренији од поменуте тројице некада наших водећих

---

[276] Љубомир Ковачевић: „Жене и деца Стевана Првовенчанога“ (Глас СКА, IX, други разред, 38, 1901, стр. 12).
[277] Е. Голубинский: *Краткий очеркь...*, стр. 454.
[278] Светозар Радојчић: „Епизода о Богородици-Гори у Теодосијевом *Животу Св. Саве* и њене везе са сликарством XIII и XIV века“ (Прилози..., књ. 23, св. 1-2, 1959, стр. 219-220).
[279] Михаило Динић: „Доментијан и Теодосије“ (Прилози..., књ. 25, св. 1-2, 1959, стр. 7).
[280] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 8.
[281] Михаило Динић: *Доментијан и Теодосије*, стр. 8.
[282] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 186-187.
[283] Теодор Тарановски: *Историја српског права у Немањићкој држави,* I део: *Историја државног права,* Београд 1931, стр. 237, 238.

историчара. Рачки је, с правом, истицао да се „односај између римске столице и првих Немањића сада обично схваћа са гледишта, које је тек за слиједеће вјекове оправдано“[284].

Могуће је да се Свети Сава није, у свему, слагао са спољном политиком Стевановом, али у нашим домаћим изворима нема указивања на то, да су се Свети Сава и Стеван Првовенчани растали непријатељски. Алузија Доментијанова на то, да је Свети Дух подстакнуо Светога Саву да се, поново, настани у Светој Гори „хотећи га прославити већом чашћу“ може се пре узети као указивање на то, да се Свети Сава вратио у Хиландар да ту употпуни своје припреме за предстојећи пут у Никеју, који није могао бити непознат Стевану[285]. По Теодосију носталгија Светога Саве за Светом Гором била је главни разлог за његов одлазак из Србије. Свети Сава је, „не трпећи да му се љубављу за тим (за Светом Гором) увек срце рањава“, отишао натраг у Хиландар[286].

И Доментијан и Теодосије казују, да се Свети Сава *плански* припремао за одлазак у Свету Гору. Пре него што ће напустити Србију он је у манастиру Студеници поставио новога игумана и, „пошто све по реду у манастиру добро уреди, и правило новога *црквеног устава и живота иночког узакони,* и преда да се тако држи, и, пошто је у место себе поставио браћи игумана, кога знађаше да уме старати се о душама њиховим“[287], – Свети Сава је напустио државу свога брата.

Иако биографи Светога Саве истичу, да је он отишао из Србије против воље свога брата, не би се то, судећи по њиховом каснијем међусобном односу, могло узети као доказ да је Свети Сава, „љут и огорчен“, напустио Србију. Теодосије истиче, да је Стеван дао Светоме Сави „велико *мноштво злата* на потребу њему (Св. Сави), и на раздавање манастирима у Светој Гори, и онима који усамљено живе и свим потребитим, и сам га с благородницима испрати до међе грчке земље“[288]. Доментијан не помиње ништа о оваквом растанку, него само вели: „...И пошто брат његов није хтео, и против његове воље одлучи се од њега[289].“

Престајање да тече св. миро из мошти св. Симеона у манастиру Студеници узима се од оних који заступају мишљење да је Свети Сава, „љут и огорчен“ напустио Србију, као доказ неког крупнијег размимоилажења између браће. Стеван Првовенчани извештава Светога Саву о томе и пита, „да ли је он (св. Симеон) овде са нама или није, или отиде с тобом опет у обична пребивалишта Свете Горе, или због грехова наших не слуша нас, који се молимо њему“[290].

Тешко је рећи због чега се св. Симеон „наљутио“ на Стевана, али се зна, да је на интервенцију Светога Саве св. миро из мошти св. Симеона поново почело тећи и да су тиме и размимоилажења између браће уклоњена... Ово се десило иако Стеван није променио своју политику према Западу а није почео гонити ни своје поданике католичке вере, који су били један исти народ са његовим поданицима православне вере. И Свети Сава и Стеван Првовенчани били су исувише мудри и обазриви државници, да би олако изазивали верски рат у својој земљи, која је тек била изашла из унутрашњих смутњи и борби: прво против богомила а затим између Стевана и Вукана.

---

[284] Franjo Rački, „Pismo Prvovenčanoga kralja srpskog Stjepana I papi Honoriju III godine 1220“ (*Starine jug. akad. znan. i umjetnosti,* knj. VII, 1875, стр. 56).
[285] Доментијан, *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 110.
[286] Теодосије, *Живот Св. Саве*, стр. 171.
[287] На истом месту, стр. 171-172.
[288] На истом месту, стр. 172.
[289] Доментијан, *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 110.
[290] На истом месту, стр. 111.

Интересантно је напоменути да је, од свих наших историчара, једини Стеван Димитријевић примио објашњење Теодосијево и допунио га реалном претпоставком, да је Свети Сава „у Светој Гори и у тишини њеној хтео одахнути од трудних путовања и напрезања, зановити дух, обновити стара пријатељства и везе са меродавним и утицајним за добијање архиепископије, и преко ње улажење и у више и обимније архипастирско учитељство“[291].

Димитријевић, у коме је било нечега и од Свете Горе, коју је познавао веома добро, и од духа и радиности Св. Саве, не помиње уопште неко латинофобство код Светога Саве, које се не може доказати ни казивањем наших домаћих извора. Развој догађаја је показао због чега је Свети Сава напустио Србију и отишао тамо где је започео свој трудни монашки подвиг. Када се онако строго подвизавао пред примање ђаконског и свештеничког чина, разумљиво је, у толико више, да се он хтео духовно спремити и за примање епископског посвећења, које му је предстојало. За то се могао много боље спремити у тишини Свете Горе, него да је остао у Србији, где би га морали запљускивати таласи свакодневних догађаја и брига.

4. ДОБИЈАЊЕ САМОСТАЛНОСТИ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

Свети Сава се, после повратка из Србије, није дуго задржао у Светој Гори: и његов повратак у Свету Гору и одлазак у Никеју, где су се тада налазили и васељенски патријарх и цар Теодор Ласкарис, морали су бити још раније спремљени и одлучени. И наши и руски научници су указивали на то, да је Свети Сава 1219. године отишао у Никеју са већ јасном одлуком да тамо тражи самосталност Српске православне цркве. Е. Голубински ову одлуку Св. Саве назива његовом заветном мишљу[292], а И. Паљмов претпоставља да су, и пре него што је Св. Сава кренуо за Никеју, вођени преговори о томе, јер је државна самосталност Србије „претстављала подесну законску основу за привођење ове мисли у дело“[293]. Јован Радонић је указао на то, да је рђав однос између Никејског царства и Епирске деспотовине и између васељенског патријарха и охридског архиепископа Димитрија Хоматијана олакшао Св. Сави остварење намере због које је отишао у Никеју. „За Србију и њену политичку независност опасан је био потчињени положај српске цркве према охридској архиепископији, јер је обично преко цркве долазила и политичка зависност. Због тога су браћа, млади краљ Стеван и монах Сава, згодно искористили запете односе између епирских и никејских Грка, те у Никеји замолили признање самосталности српске цркве. Да се цариградски патријарх налазио тада у Цариграду и да није било онде Латина и подвојености између епирских и никејских Грка, тешко би Сава испословао самосталност српској цркви[294].“ Никанор Ружичић није овде погрешио када је истицао, да је тражење црквене самосталности било убрзано самом потребом, која се у земљи осећала и због богомилске и римокатоличке пропаганде[295]. Андра Гавриловић је

[291] Стеван М. Димитријевић, *Свети Сава као народни учитељ...*, стр. 95.
[292] Е. Голубинский: *Краткий очеркъ...*, стр. 451.
[293] И. Пальмовъ: *Историческій взглядъ на начало автокефаліи сербской церкви и учрежденіе патриаршества въ древней Сербіи.* С.-Петерсбургъ 1891, стр. 13.
[294] Јован Радонић: „Свети Сава“ (Летопис Матице српске, књ. 535, св. 2, 1933, стр. 104; ср. Драгутин Анастасијевић, „Никејско царство“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 66-67).
[295] Никанор Ружичић: *Историја српске цркве,* књ. II, Београд 1895, стр. 103.

писао, да је Св. Сава 1219. године отишао у „Никеју са сређеним мислима о потреби српске црквене самосталности...“[296].

Иако у своме личном животу строг монах и подвижник Св. Сава је већ у ово доба имао своју изграђену национално-политичку концепцију и трезвено схватање духа и смисла догађаја, који су се одигравали на Балкану. Године, које је он провео у Србији, у близини народа и у сталном мисионарском и политичком раду, биле су за Светога Саву школа практичног живота, у којој се један молитвеник и подвижник претварао у државника, који је целокупном развоју српске државе утиснуо печат своје снажне личности. „Стварањем и организовањем српске народне цркве Св. Сава је у ствари оснивач српске нације[297].“

Имао је право Станоје Станојевић када је писао, да је у ово време у младоме архимандриту „проврела Немањина крв и гонила га у борбу, и он се одазвао гласу, који га је позвао с неба и изнутра, и покорио се својим унутрашњим потребама и склоностима. У Студеници је Сава постао од испосника радник у народу и за народ, од верског фанатика пропагатор социјалног морала, од младог занешењака организатор, државник и књижевник“[298].

Полазећи из Србије у Свету Гору Свети Сава није могао не бити забринут због стања у коме је оставио земљу, коју су раздирале и династичке и верске распре. У то време српске земље бејаху „пред великом опасношћу црквеног цепања и можда верских ратова, за које је суседна Босна давала болан пример. Рашка није имала своје *врховне црквене власти,* и према томе није у њој могло бити ни духовног јединства, које је тада највише стварала црква, као најмоћнија културна установа... Охридска архиепископија била је у ово време не само *грчка* него и *грецизирајућа,* па Срби у своме мучноме положају нису могли од ње ништа очекивати, и да нису постојали промењљиви политички односи између Епира и Рашке“[299].

Приступајући тражењу самосталности Српске православне цркве Свети Сава је морао све ово имати у виду. Трезвен и далековид дух он је уочио и то, да се Никејско царство све више уздиже и да је оно било носилац и државног и црквеног легалитета. „Стварање независне српске цркве имало је за младу српску кнежевину велики значај. Уједно је српско признање врховних права никејског патријарха, од кога је први српски архиепископ добио посвећење и чије се име од тада спомињало по српским црквама, подигло углед никејског царства и знатно проширило његов културни утицај[300].“

У једној, за цео српски народ, веома важној историјској прекретници подударили су се интереси Србије и Никејског царства и они су, једно другом, изашли у сусрет. Јован Радонић је тачно рекао, да је Св. Сави успело да у Никеји „убеди цара Теодора I. Ласкариса и патријарха Манојла Сарантена да није у њиховом интересу сувишно снажење охридске цркве“[301].

О посвећењу Св. Саве за првог српског архиепископа и о добијању самосталности Српске православне цркве постоје два домаћа извора: биографи Св. Саве Доментијан и

---

[296] Андра Гавриловић: *Свети Сава. Преглед живота и рада.* Београд 1900, стр. 134.
[297] Владимир Дворниковић: „Је ли наш народ религиозан“ (Летопис Матице српске, књ. 348, св. 3, 1937, стр. 186).
[298] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 35.
[299] Никола Радојчић: *Свети Сава, и автокефалност српске и бугарске цркве* (Глас СКА CLXXIX, 1939, II разред, стр. 193).
[300] Георгије Острогорски: *Историја Византије*, стр. 404.
[301] Јован Радонић: *Свети Сава...*, стр. 47.

Теодосије. Обојица казују, на свој начин, исто и о доласку Св. Саве у Никеју и о свему што је било у вези са посвећењем Св. Саве и са добијањем самосталности Српске православне цркве. Доментијан је свој *Живот Св. Саве* завршио 1253. године, 34 године после добијања самосталности Српске православне цркве, а Теодосије, „по свој прилици у другој или трећој десетини XIV века“[302]. Теодосије би, према томе, био много каснији сведок, који је свој *Живот Св. Саве* писао или 119 или 129 година после добијања црквене самосталности[303].“

Познато је, а то је код нас чешће истицано, да се Доментијан и Теодосије не слажу у *детаљима* описа избора и посвећења Св. Саве за првог српског архиепископа. Никола Радојчић је веома темељито извршио упоређење где се Доментијан и Теодосије слажу а где не казују исто. „У главном питању, садржини српске црквене автокефалности, обадва се писца слажу, и то – што је веома важно – на тај начин да различитим речима исто кажу[304].“

Оба извора истичу манастирске послове као *непосредан* повод за одлазак Св. Саве у Никеју, али ниједан не помиње, да су се цар и патријарх налазили у Никеји. И Доментијан и Теодосије казују да је Св. Сава био добро примљен и од цара и од патријарха, којима је изложио потребе своје отаџбине (ваљда пошто је свршио манастирске послове којих је могло бити). Прво је Св. Сава затражио, да један од његових ученика буде посвећен за српског архиепископа, али цар није хтео пристати на то.

Према Доментијану Св. Сава је рекао цару: „Скрбно и печално ми је, цару, јер моја земља нема *свога* архиепископа, а још и многе земље су около отачаства ми у области државе наше, но нису напредне божанственим исправљењем[305].“ Смисао Теодосијевог казивања је исти. Он додаје један детаљ у вези са одбијањем Св. Саве да се он прими да буде *први српски* архиепископ. Нaљућен због овога цар је пребацио Св. Сави: „...Требало је да се покориш корисном савету многих, а не да се својом непокорношћу опиреш и остајеш при своме. ‘Тражи’, рекао му је цар, ‘који ће те осветити, а ми нисмо беспослени’. И тако цар уђе у засебну собу[306].“

Односи између Св. Саве и цара и патријарха нису се ипак променили: Свети Сава је пристао да буде биран и посвећен. И Доментијан и Теодосије наводе да је тада био васељенски патријарх Герман што није могло бити тачно. Тада се на васељенском патријаршијском престолу налазио *Манојло Сарантен.* Патријарх Манојло је, према Станоју Станојевићу, „имао пуно разлога да пристане на царев захтев, да испуни Савину молбу и жељу, па да посвети за Србију архиепископа, једно, што су тиме, и он и црква, којој је он стајао на челу, много добивали, јер се тиме чином истицала његова власт над српском црквом и тиме ширила јурисдикција никејске патријаршије на рачун охридске архиепископије“[307].

Интересантно је да и Доментијан и Теодосије указују на то, да је Свети Сава *канонски биран* за епископа и да он није био једини кандидат. То је смисао његовог одупирања да се, сâм и без избора, прими да буде посвећен за епископа иако је његово посвећење лежало, такорећи, у природи ствари. Овде је, макар само формално, избор

---

302 Владимир Ћоровић: „Теодосије“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 536).

303 Ми се придружујемо оној групи наших научника, који држе да је Доментијан старији од Теодосија иако су нам познати и разлози друге стране.

304 Никола Радојчић: *Свети Сава и автокефалност...*, стр. 36.

305 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 114.

306 Теодосије: *Живот Св. Саве...*, стр. 181.

307 Станоје Станојевић: *Свети Сава...*, стр. 45.

вршен између њега и „братије“ која су са преподобним (тј. Св. Савом) дошла у Никеју[308]. Доментијан меће цару следеће речи у уста, као да их је он рекао Св. Сави: „...Не противи се толико благодати Св. Духа, није ти достојно противити се Божјој заповести[309].“

Теодосијево казивање је овде јасније од Доментијановога. Он наводи да је Св. Сава привео цару своје пратиоце „па *кога благослови* Бог у души твојој, казаће ти анђео твој“[310]. Патријарх, међутим, истиче себе као *фактора,* који је одлучио о избору Св. Саве за епископа и који му је рекао: „Не одричи се апостолског избора преко нас, јер од Бога Духом Светим имамо о теби извештај у срцу нашем. Прими од нас савет као добар и користан[311].“ Свети Сава је, на крају, „нуђен много од патријарха и од свих високих царевих људи“, под којима треба разумети чланове перманентног сабора, који стоји уз патријарха, пристао да буде посвећен за епископа[312].

Избор *првога* епископа једне новостворене аутокефалне цркве, а о томе се радило и у случају Св. Саве, бива, по Никодиму Милашу, „по оној правној практици која се утврдила у средњем вијеку, наиме, дотични синод бира *једно* или *три* лица, те подноси свој изборни рад државној власти, којој припада право да потврди дотичнога за првога епископа, и да му изда односну грамату признања“[313].

„Тек пошто се овај избор и потврђење сврше приступа се *посвећењу,* које је *чисто црквени* чин и о коме се опет добија *потврдна грамата,* која је документ о канонски извршеном посвећењу и о томе каква права дотично лице има на катедри, која му је додељена. Новоосвећени добија и *синодско упутство* о вршењу архијерејске дужности и о његовим правима и дужностима[314].“

Из Доментијановог казивања о боравку Св. Саве у Никеји може се закључити, да је он тамо, поред посвећења, примио од патријарха и практична упутства о своме будућем раду. Доментијан вели да, после посвећења, „свечасни патријарх држаше све дане богоноснога (Св. Саву) код себе, колико остаде ту са царем, упућујући га о божанственим исправљењима и о душевној користи, и о свим предложењима сваке врсте *светога чина* и апостолског предања“[315]. Када је то свршено онда патријарх даде „новопосвећеном и духовно рођеном сину своме *све потребе* његова преосвећенога чина, и свој најпречаснији *штап* (палицу, жезал) са сваком божанском влашћу *написавши* му сваку заповест у сву васељену“[316].

Иза овога Доментијан цитира кратку *грамату,* коју је Св. Сава добио од патријарха као архиепископ свих *српских и поморских земаља,* да има власт „по *моме начину* над свима градовима и земљама, над митрополитима и епископима и ђаконима по божанственим правилима“[317].

Теодосије се задовољио само тиме, да истакне да „првоосвећени васељенски патријарх прима архиепископа српског за *сапрестоника и сатрпезника“*[318] и одмах

---

[308] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона....* стр. 114.
[309] На истом месту.
[310] На истом месту.
[311] На истом месту.
[312] На истом месту.
[313] Никодим Милаш: *Православно црквено право,* Београд 1926, стр. 363-364.
[314] На истом месту, стр. 388.
[315] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 115.
[316] На истом месту, стр. 116.
[317] На истом месту.
[318] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 182.

прелази на други део мисије Св. Саве у Никеји: на тражење пуне аутокефалности Српске православне цркве.

Потпуно је у логици ствари, како су оне тада стајале, да је Свети Сава, тек пошто је био канонски посвећен за епископа, пошао корак даље и затражио од цара и патријарха пуну аутокефалност Српске цркве. Доментијан описује овај други део мисије Св. Саве и са мање речи и једноставније, него што то чини Теодосије. По Доментијану Св. Сава „испроси благослов од часног патријарха и од свега сабора васељенскога, тако да више не иде опет други (српски) архиепископ у васељену (Цариград) на освећење, но само да врши његово (цариградског патријарха) спомињање међу првима, и да буде *самоосвећен* у отачаству његову, као што је ово и Божијом помоћу *самодржавно.* По истом чину и ово сатвори да је са обе стране безбрижно, но да се састане тај сам архиепископ са сабором својих епископа и тако да освећују себи архиепископа“[319]. Доментијан, сасвим разумљиво, истиче и цара, кога је Св. Сава посетио и „опет *насамо* много беседовавши с њиме о душевној користи и о пролазности овога варљивог живота...“[320].

Теодосије је у своме приказивању овде и много опширнији и, у складу са својом природом, реалнији. Он истиче два чисто практична момента, која су утицала на Св. Саву, да затражи пуну аутокефалност Српске православне цркве: мучно и опасно путовање из Србије до Цариграда (ваљда због тога што је у то време била још увек снажна власт Латина на Балкану) и много *издавање злата* и размирице „самодржаца источних са западним, и о бедама које ће настати због нередâ међу њима, и о удовиштву цркве због оскудице да иде у царски град на освећење, или да због какве *мржње* цар и патријарх тако држе цркву“[321].

Да се ништа од тога не би десило Св. Сава је желео да има самосталну и слободну цркву, „којом ни у чему неће владати источна (цариградска)“ и обратио се цару, „да по заповести твојега царства примам од блаженога и свесветога оца васељенског патријарха благослов и заповест *устима* и *руком,* и *писмено,* да после овога наш архиепископ не долази овамо у Константинов град на освећење, него да се онде освети од својих епископа“[322].

Теодосије наводи овде један моменат кога нема код Доментијана: да цар, када је чуо да Св. Сава тражи пуну аутокефалност Српске православне цркве, *„промени* лице своје због велике молбе, јер и патријарху и свим благородницима беше сасвим неугодно. Јер хоћаху да их освећењем и влашћу црквеном имају покорним себи, послушним и радоносним“[323].

Цар, који се више морао руководити политичким обзирима, успео је да умири опозицију и патријарх, „умољен од цара, написе благослов, да више не долазе од српске земље у Константинов град, када хоће да освете себи архиепископа, него да тај архиепископ са сабором својих епископâ то учини, или пак да се сами епископи сакупе и да освете себи архиепископа. *Руком* и *устима* патријарх и сви архиепископи, митрополити и епископи благословише Светога, и благословише оне који ће по њему бити и заповести благословене, *потписавши* сваки својом руком, предадоше Светоме[324]...“. Тек

---

[319] Доментијан: *Животи Св. Саве* и *Св. Симеона*, стр. 116.
[320] На истом месту, стр. 117.
[321] Теодосије: *Живот Са. Саве*, стр. 182.
[322] На истом месту, стр. 183.
[323] На истом месту.
[324] На истом месту.

на овоме месту, мислимо сасвим нелогично, истиче Теодосије, да патријарх Св. Саву „обдари жезлом светитељства и свештеним одеждама свеђенства“ и напише му *другу* заповест. Под овом другом заповести Теодосије разуме патријархову *грамату,* коју је Доментијан навео на боље одговарајућем месту[325].

Текст *грамате,* коју је Св. Сава добио од патријарха, није у свему исти код Доментијана и Теодосија. Разлике, међутим, нису битне. Код Доментијана се вели, да је Св. Сава постављен за архиепископа „свих српских и поморских земаља, како је гласила и титула српских владара. Теодосије вели, да је Свети Сава постављен за архиепископа „све српске земље“. Код Доментијана текст грамате има више описну форму док онај код Теодосија даје утисак као да се наводи сасвим оригиналан текст у целини. У оба текста је наглашено право учитељства, рукополагања и управљања. Из оба текста се види, да се цариградски патријарх осећа сасвим надлежним за оно што је учинио. Код Доментијана стоји, да Св. Сава треба да управља црквом у Србији „по моме начину“, а код Теодосија, да су верни дужни „као што мене да и њега слушате сви“[326].

Код Теодосија се налази једно место, које је не само врло интересантно, него је јасан одјек полемисања о томе, да ли је Свети Сава законитим канонским путем постао архиепископ и добио самосталност Српске православне цркве или не. На месту, где наговештава одлазак Св. Саве из Никеје, Теодосије вели: „Тако се, дакле, свети отац наш удостоји божаствене власти да *учи, везује* и *раздрешује,* апостолскога чина. Не задоби престо *безакоњем,* не сагради недостојанством труд на заповести, тј. на правила, не украде власт *митом,* ни *разбојнички,* не *оте* је као *силници,* не гони за чашћу него чашћу гоњен и једва умољен, прими не човечанску него божанствену благодат од Бога. Тако на седишту светитељства не седи губилачки него спасилачки, и хвали Господа. И тако је, дакле, Бог учинио Светоме у царском Константиновом граду[327].“

У вези с боравком Св. Саве у Никеји треба објаснити један моменат: помињање Цариграда уместо Никеје, у којој су се, у то време, налазили и цар и патријарх, не може се узети као неко незнање Доментијаново, него, много пре, као истицање непрекидног континуитета између власти цара и патријарха у Никеји и Цариграду. Њихов боравак у Никеји сматран је само привременим и због тога се свуда помињу и византијски цар и византијски васељенски патријарх. Код Теодосија би ово истицање Цариграда било разумљивије, јер је он, по скоро општем мишљењу, писао свој *Живот Св. Саве* када су већ Латини били освојили Цариград и поново васпоставили јединство византијског царства.

Никола Радојчић сматра, да је Теодосије радио у време, које је било ближе Св. Сави и да је, према томе, његов *Живот Св. Саве* старији од Доментијановог. Своја истраживања о овоме питању Радојчић је сумирао у следећим речима: „...А ја сам, полазећи од првих страна Теодосијева и Доментијанова *Живота Св. Саве,* морао утврдити ово – да у Теодосија има веома много саопштених чињеница које се не налазе код Доментијана, да су друге чињенице, које се налазе приказане код обадвојице, код Теодосија тачније и јасније приказане, и да има таквих места код Доментијана која се тек онда могу разумети кад се упореде са аналогним местима код Теодосија ... Немогуће је поред оваквих чињеница не поставити питање себи – откуда Теодосију саопштене чињенице којих уопште нема код Доментијана, или су код њега непотпуне и нејасно приказане, и како се може разумети прилепљивање књижевних увода из Теодосија, који су код њега на своме

[325] На истом месту.
[326] Доментијан: *Животи...*, стр. 116, Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 184.
[327] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 184.

месту, на приказ описа код Доментијана, где су они невешто прилепљени? Како то може бити, ако би Теодосије само прерадио Доментијанов живот Св. Саве?"[328]

Никола Радојчић је у праву када истиче да су разлози, које Теодосије ставља у уста Св. Сави претежно *световнополитички* и да је због тога улога цара при добијању самосталности Српске православне цркве код Теодосија више наглашена него код Доментијана; „код Теодосија улога царева при овом важном чину одлично је приказана, сасвим онако како је стварно било у Византији"[329].

Нама се чини да овде треба одвојити две ствари: а) *избор* и посвећење Св. Саве за епископа, где је канонски претежнија улога патријарха и његовог перманентног синода и б) *пристајање* и патријарха и цара да се Србији дâ пуна аутокефалност, где су и патријарх и цар били скоро једнако одлучујући фактори. Иако се, у овом другом случају, више радило о чисто *политичком* него *канонском* моменту, сâм цар без патријарха није могао одлучити о давању аутокефалности Српској православној цркви. То, исто тако, није могао урадити ни сâм патријарх без цара. Има се утисак, да је Теодосије, више него што би то смело бити, запоставио улогу патријарха и, будући и сам оштар политички дух, истакао улогу цара као главног фактора у давању аутокефалности Српској православној цркви, што цар, разуме се, није могао бити. Ма колико да је била велика власт цара и политички интерес државе, да са Србијом, која је већ била независна, има добре везе, сâм цар није могао да има одлучујућу улогу у давању аутокефалности Српској православној цркви. Овај моменат је добро уочио Владимир Ћоровић када је рекао, да је „патријарх одобрио самосталност српске цркве"[330]. Формулација Доментијанова, да Св. Сава „испроси благослов од часног патријарха и од свега сабора васељенског (тј. синода који се стално налазио уз патријарха)", који су и били надлежни за давање аутокефалности једној новоствореној црквеној области, не може бити узето као превиђање чињеница какве су оне тада, стварно, биле[331]. И Драгутин Анастасијевић је, с разлогом, истакао, да је Св. Сава од цара „Тодора и од никејског патријарха Манојла Сарантена Харитопула добио повеље о одвајању српске цркве од охридске у засебну аутокефалну архиепископију, са Савом као првим архепископом, кога је Манојло при том рукоположио у Никеји (1219). Шта више, Сави је дато право, да будући српски архиепископи више не путују на рукоположење у патријархову столицу, него да се рукополажу код куће, од својих владика, а да од патријарха траже само благослов"[332].

Као логично може се узети, да је цела ствар била унапред дипломатски припремљена. Нићифор Дучић је указивао на то, да је, пре одласка Светога Саве у Никеју, „писао велики жупан Стеван својему сроднику, цару Теодору Ласкарису у Никеју и ... напоменуо му долазак свога брата Саве у Никеју, и објаснио намеру и потребу његове мисије с надом да ће цар испунити њихову жељу и склонити Саву да се прими архиепископства"[333]. И Станоје Станојевић је истицао, да су „важни политички разлози у тај мах били пресудни и определили су меродавне државне факторе, да повољно реше то питање"[334].

[328] Никола Радојчић: „Два Теодосија" (Глас САН CCXVIII, 1956, нова серија 4, стр. 8.)
[329] На истом месту, стр. 17.
[330] Владимир Ћоровић: „Свети Сава" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 5.)
[331] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 116.
[332] Драгутин Анастасијевић: „Никејско царство" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 67.)
[333] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 84.
[334] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 45.

Важан политички фактор у тадашњој Никејској царевини, која се борила о превласт над Грцима са Епиром, био је, и патријарх, чије је присуство уз цара наглашавало његов легитимитет и право да буде цар целе Византије ... Дошавши у Никеју није Св. Сава тражио ни од патријарха ни од цара нешто што је било саставни део територије, којом су они управљали, него земље, које су, у црквеном погледу, биле под Охридском архиепископијом, а политички су припадале држави која је била независна. Пристајући да се Српској православној цркви дâ аутокефалност цар Теодор Ласкарис је могао добити једног савезника више у борби против Епирске деспотовине. Када је Св. Сава затражио црквену самосталност за Србију, Србија је већ била краљевина и као таква имала право на самосталну цркву[335].

Овај моменат није, изгледа, превиђао ни сâм Димитрије Хоматијан, који је добијањем независности Српске православне цркве био највише погођен. У своме протестном писму Св. Сави, које му је маја 1220. године послао по скопском епископу Јовану, Хоматијан „протествује само против Савиног посвећења, а ништа не говори о праву самосталног архиепископа у Србији“[336]. У одговору на писмо патријарха Германа Хоматијан, с правом, истиче да је „на нашу штету рукоположен архиепископ Србије“[337].

Набрајајући каноне, за које је држао да иду у прилог његове тезе, Хоматијан се осврће на прво царева да „обнављају градове и да их од нижег степена, наиме епископског, уздижу на виши митрополитски или архиепископски“ и пита Св. Саву: „...А где је данас *царство,* коме припадају и остала па и ово достојанство, пошто сада многи врше власт по областима, а нико није сачувао неокрњено царско достојанство? А пошто већ нема правог царства, то и твоме рукоположењу сасвим недостаје *правна основа*[338].“

Димитрије Хоматијан је превидео неке важне моменте у вези са Св. Савом: Свети Сава је припадао клиру Свете Горе, која је у духовном и у административном погледу била под влашћу цариградског патријарха. Сасвим је у реду, да се и Св. Сава обраћао патријарху за све што је било у вези са уздизањем његовог јерархијског чина. С друге стране били су и охридски архиепископи потчињени цариградском патријарху, који је, иако из другог центра, вршио своје црквене и канонске функције. Да се, уместо васељенском патријарху и цару, Св. Сава обратио Димитрију Хоматијану са захтевом да се створи самостална Српска црква, овај то не би могао учинити, јер није био надлежан за то.

И. Паљмов је 1891. умесно указао на то, да „нема ничег чудноватог у томе што се у Србији, политички самосталној, ауторитет охридског архиепископа није чинио довољним да озакони самоуправу Српске цркве. А права политичке самосталности Србије давала су јој слободу обратити се за расправљање својих црквених питања на Охриду – чији црквени поглавица не бејаше признат (бар у Никеји, и можда и у Србији) потпуно независном – већ Никеји, цару и патријарху. По томе је Св. Сава имао не мало побуда (којима се не могу одрећи и каноничке правилности баш с тачке гледишта канона које наводи Д. Хоматијан), да се обрати својом молбом не Охриду већ Никеји, где му не само

---

[335] О крунисању Стевана Првовенчанога за краља, види Д. Анастасијевић: „Је ли Св. Сава крунисао Првовенчаног“ (Богословље, 1935, стр. 211-312).
[336] Георгије Острогорски: „Писмо Д. Хоматијана Св. Сави“ ... (Светосавски зборник: II, стр. 93).
[337] На истом месту, стр. 113.
[338] На истом месту, стр. 101.

нису говорили о незаконитости његових радова, већ напротив, признали их правилним и задовољили његову молбу“[339].

Као добар зналац црквених канона и као човек високе религиозне свести Св. Сава и није могао поћи путем, који би био незаконит и, са црквене тачке гледишта, неисправан. Он је био сасвим сигуран у своју ствар и због тога се није ни обазирао на Хоматијанов протест. Св. Сава је „био посвећен за архиепископа од васељенског патријарха, који је био признат у целом православном свету, сем епирског деспотата, као глава православне цркве у области цариградског патријархата. Ауторитет патријарха у Никеји био је велик и неоспоран, док се охридски архиепископ тек борио за то, да истакне свој ауторитет мимо и против ауторитета никејског патријарха, кога су сви сматрали за наследника византиског јерарха. Сава се дакле обратио на онога, за кога је сматрао да има власт и право и ауторитет“[340].

Свети Сава, вели Никола Радојчић, „не би ни тражио у Никеји самосталност Српске цркве, када не би био уверен да му је она има дати, а не би се ни цариградска црква упуштала у такав посао, кад за њега не би имала никаквог ослонца, ни у канонима, ни у традицији ... Св. Сава је своју акцију око рада на постизању автокефалности српске цркве поставио на чврсте основе тадашњих византиских схватања о обиму царске власти у цркви и о пространству и величини власти цариградског патријарха, брањење канонима“[341].

Замршеније стоји са питањем: ко је био цариградски патријарх у време када је Свети Сава био у Никеји? И Доментијан и Теодосије кажу, да је Свети Сава од патријарха Германа добио како грамату о своме посвећењу тако исто грамату о независности Српске православне цркве што није могло бити због тога што се Герман налазио на патријаршијској катедри од септембра 1222. године па до 1240. године. Пошто је Св. Сава био у Никеји у другој половини 1219. године он је могао бити посвећен и примити поменуте грамате само од патријарха Манојла Сарантена, који се помиње као патријарх још у септембру 1222. године[342]. Интересантно је да и Верковићев *Летопис* помиње, да је цариградски патријарх Манојло поставио Св. Саву за архиепископа[343].

Зна се, међутим, да је Димитрије Хоматијан протестовао код патријарха Германа због посвећења Св. Саве, који са овим посвећењем није имао ништа. Хоматијанов протест је одговор на један протест патријарха Германа, упућен Хоматијану због крунисања епирског деспота Теодора Анђела за византијског цара, које је извршено најраније 1222. године[344].

Драгутин Анастасијевић је покушао да објасни погрешку, коју је Доментијан учинио наводећи име патријарха Германа уместо патријарха Манојла, тиме што је, у време када је Свети Сава добио црквену самосталност, Доментијан могао имати од 10 до 12 година. „Према томе, он, свакако, није памтио ко је 1219. године патријарховао чак у Никеји – да ли Герман II. или његов претходник Манојло I. – него су му то казивали други, па су у томе они и погрешили, а не он. По свој прилици нешто им је за то дало повода. Можда је, на пример, после Манојла I., и Герман II. *потврдио* Сави његово

[339] И. Пальмовъ: *Новия данія...,* стр. 33. ср. Андра Гавриловић, *Свети Сава,* стр. 157-158.
[340] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 57.
[341] Никола Радојчић: *Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве*, стр. 195, 200.
[342] Mikloshich et Müller: *Acta et Dipl. gr.*, IV, 1871, стр. 292.
[343] Љ. Стојановић: „Неколико српских љетописа" (Старине југ. акад. знан. и умјетн., књ. XIII, 1881, стр. 191).
[344] Георгије Острогорски: „Писмо Дим. Хоматијана" (Зборник, Св. Саве, стр. 94).

посвећење за самосталног српског архиепископа, и то у вези са жалбом Хоматијановом код Германа због Савиног посвећења, а и иначе у вези са неслогом између Германа и Хоматијана. А могуће су ваљда и друге комбинације. Како било да било, тек Доментијанови извештачи нису могли ту ствар сасвим исисати из прстију[345]."

Једна од могућих комбинација, и свакако најинтересантнија, јесте и та, да је Свети Сава, касније, за време свога првог путовања у света места, од патријарха Германа II добио пуну аутокефалност Српске православне цркве. На ову комбинацију вратићемо се касније.

5. ПОВРАТАК СВЕТОГА САВЕ У СРБИЈУ И ОРГАНИЗОВАЊЕ ЦРКВЕ

Када је посвршавао послове, због којих је био дошао у Никеју, Свети Сава се није директно вратио у Србију, него је отишао у Свету Гору и ту се задржао подуже времена. Углед Св. Саве међу светогорским монасима био је и пре велики, али сада, када се он вратио као архиепископ једне независне цркве, он је порастао још више. Није много претерано када биографи Св. Саве истичу, да су, на глас о његовом повратку, хрлили у Хиландар монаси из свих других светогорских манастира и из скитова, да виде Св. Саву и да буду благословени од њега. Теодосије истиче како су „прота (Свете Горе) и сви игумани од великих и малих манастира“ долазили на поклоњење Светом Сави[346], а он је, вели Доментијан, свима давао „двоструко утешење, душевно и телесно, веселећи свачије срце“[347]. Издашно даривање светогорских монаха и манастира било је у традицији целе Немањића династије.

Може се веровати, да се Свети Сава вратио преко Свете Горе делом из чисто сентименталних мотива и делом и због потребе да посвршава извесне послове пре него што приступи извођењу црквене организације у Србији. Њему је, свакако, било јасно, да мора почети све изнова. Поред тога морао је Св. Сава да уреди и питање управе у Хиландару и одабере између братства она лица, која је требало повести за епископе у Србији. Теодосије вели, да Св. Сава, задржавајући се у Хиландару, „игумана *засебно научи* како ће онима под њим сваком врлином на себи показивати пример, а браћи, опет, како ће у свем игумана слушати са страхом Божјим“[348].

Доментијан истиче велику забринутост Св. Саве због тога како ће моћи извршити крупни задатак уређења цркве који је стајао пред њим. „И изађе (из Свете Горе)“, вели Доментијан за Св. Саву, „као против воље због Богом повереног му стада, печалујући и скрбећи и помишљајући, који *први основ* да положи, јер *тај чин није био пре у његову отачаству*“[349]. Теодосије, сасвим једноставно, казује како Св. Сава „изиђе из манастира, узев са собом *оне,* које знађаше *подобним* да би их поставио за *епископе*“[350].

Напустивши Свету Гору Св. Сава је свратио у Солун и ту се подуже задржао у манастиру Филокалу, чији је био један од ктитора. Видели смо већ, да је у то време био

---

[345] Драгутин Анастасијевић: „Је ли Св. Сава крунисао Првовенчанога" (Богословље, 1935, стр. 280-281). О овом питању види и Dušan Ružičić: *Die Bedeutung des Dimitrios Chomatianos für die Gründungsgeschichte der serbischen Autokephalkirche* (Важност Д. Хоматијана за историју оснивања српске автокефалне цркве), Jena 1893.

[346] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 185.

[347] Доментијан: *Животи Са. Саве и Св. Симеона...*, стр. 118.

[348] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 185.

[349] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 120.

[350] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 185.

солунски митрополит Константин Месопотамит, назван, у нашим домаћим изворима, Костадије. Са њим је Св. Сава био у срдачном и присном пријатељству. Солун је, још тада, био под влашћу Латина, који су га изгубили тек крајем 1224. године, када је поново дошао под власт Теодора Анђела, који је био покровитељ Димитрија Хоматијана. У Филокалу је, уз подршку свога пријатеља, са којим још од младости „имађаше велику љубав", Св. Сава могао неометано да припреми све оно што му је требало за извршење црквене организације. Нићифор Дучић вели, да је Св. Сава свратио у Филокал, да се „посаветује са својим старијим пријатељем, митрополитом Костадијем, о *уређењу* српске цркве"[351].

Биографи Св. Саве подвлаче важност његовог задржавања у Солуну за посао који му је предстојао. Цео овај рад, који је морао бити доста напоран, Доментијан приказује само са неколико речи и вели, да ту Св. Сава „преписа многе *законске књиге* и о *исправљењу вере,* које требоваше његова саборна црква"[352]. Теодосије каже, да Св. Сава, „пошто сабра *све потребе,* које припадају великој цркви, и узе са собом *законске књиге...,* путоваше земљи народа свога"[353].

Под законским књигама, о којима је овде реч, треба разумети *Крмчију,* која је била основни законик Српске православне цркве. Како је пак настао овај законик није, у науци, још уједначено мишљење. Основно питање, око кога се води спор, јесте питање, да ли је Св. Сава био лично састављач и преводилац овога зборника или је он само дао иницијативу за његово састављање и надзиравао рад? Извесно учешће Св. Саве у овоме послу нико не доводи у питање.

Још 1873. године истакнуо је И. Срезневски, да су Срби у XIII и XVI веку сматрали Св. Саву за преводиоца *Крмчије,* „имајући ваљда какав такав темељ, на коме су оснивали учествовање преосвећенога Саве код пријевода или распрострањавања Крмче књиге"[354]. Три године касније писао је Ватрослав Јагић, у вези задржавања Св. Саве у манастиру Филокалу, „да се ту радило о *пријепису* дјела, које бјеше већ готово од прије, и то о пријепису намењеном тому, да пође у Србију, у сијело нове архиепископије српске. Тај смисао лежи у самим ријечима, тај смисао нуђа се и по околностима. Питање дакле о првом састављачу словенске Крмчије фотијевског извода по извору Аристинову остаје с те стране још увијек нерешимо"[355].

Стојан Новаковић је, у *уводу* свога *Законика Стефана Душана цара српског,* истакао године 1898, да је Св. Сава „тражио праве зборнике црквене, и нашао онај који се у то време сматрао као најсавршенији и најбољи"[356]. Онда је „по наредби Св. Саве" извршен превод „великога, онда најновијега номоканона"[357]. Четрнаест година касније тврдио је Новаковић, да је *Крмчија* преведена *старањем* Св. Саве и да је он њоме „у првој четвртини XIII века положио темеље црквено-законској организацији својине и личних права у Србији"[358].

---

351 Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 89.
352 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 121.
353 Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 187.
354 И. Срезневски: *„Крмчаја* књига српског писма XIII и XIV вијека" *(Старине југ. акад. знан. и умј.,* књ. III, 1871, стр. 202).
355 Vatroslav Jagić; „Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovenskih rukopisa: Ilovačka Krmčija 1262" (Starine jug. akad. znan. i umjetnosti, knj. VI, 1874, стр. 70).
356 Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана...,* Београд 1898, стр. XI, XII.
357 На истом месту.
358 Стојан Новаковић: *Законски споменици српских држава средњега века,* Београд 1912, стр. VI.

Ни Никодим Милаш није веровао, да је Св. Сава био преводилац *Крмчије,* него да је само дао иницијативу за њено превођење. Ово своје мишљење, изречено 1884. године, Милаш је допунио две године касније и тврдио, да је *Номоканон* био спремљен у Хиландару још пре одласка Св. Саве у Србију[359]. „Првобитни хиландарски Номоканон Сава је у Солуну само допунио са 21 новом главом, са грађанским законима о цркви и с другим о обезбеђењу православне вере“[360]. Због овог је Милаш сматрао да се Крмчија „мора сматрати дјелом Св. Саве српскога и дошљедно може и мора бити названа Крмчијом Св. Саве“[361].

Георгије Летић је указивао на то, да су састављачи *Крмчије* компиловали исту из разних извора „међу којима је могло бити и неколико старобугарских превода. Шта више преводачи каноничког дела Крмчије, тј. канона са тумачењима Аристиновим, морали су пред собом имати ради термина техника и олакшице старије словенске преводе“[362]. Матијас Мурко (Geschichte der älteren südslawische Literaturen, стр. 149), а према њему и Владимир Ћоровић мисле, да је Св. Сава дао иницијативу да се *Крмчија* спреми и да је он организовао рад за компилацију *Крмчије* (Номоканона са Прохироном) с тумачењима Аристиновим и Зонариним, које је он увео у српску цркву[363]. Павле Поповић је, у приказу *Списа Св. Саве,* које је издао Владимир Ћоровић, сумирао цео проблем овако: „Јасно је по свему да је Савин удео у Крмчији велики, ако се и сумња да је Сава сам преводио, једногласно се признаје да је иницијатива његова и целокупно старање о њој“[364].

Исцрпна истраживања о питању ауторства *Крмчије* довела су Сергија Троицког до закључка, да је Свети Сава не само кодификатор него и *преводилац Крмчије.* У својој студији *Ко је превео Крмчију са тумачењима?*, Троицки је сва досадашња мишљења о томе подвргнуо критици и дошао до закључка, да израз *„преписа“,* који употребљава Доментијан када говори о спремању *Крмчије,* значи „преведе“. Троицки мисли, да се „како у споменицима старе руске књижевности, којом су се могли користити српски писци, тако и у споменицима старе српске књижевности реч ‚преписа’ обично се употребљавала баш за означавање превода са грчког језика“[365].

За поткрепу своје тезе Троицки наводи и то, да су научници, „који су проучавали текст Крмчије, дошли до сагласног закључка, да је Крмчија преведена од једног лица и да то лице у почетку није добро знало грчки језик и зато је чинило доста грешака у превођењу, но постепено је савладало тај језик и поправило квалитет превода ... Сперански је још нешто приметио. Преводилац Крмчије се у почетку рада налазио под великим утицајем руске лексикографије, но, постепено, ослободивши се тога утицаја, писао је правилним српско-словенским језиком“[366].

У расправи *Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властарове Синтагме* Троицки наводи, да је Св. Сава, при састављању *Крмчије,* „чинио строги избор између византијских извора. Као строг православац и добар канониста, он је одбацио све изворе, у којима је био ‚остатак јелинске злобе’ у облику теорије цезаро-папизма, јер ова теорија није одговарала ни догматском ни канонском учењу о епископату, као носиоцу

[359] Никодим Милаш: О *канонским зборницима православне цркве,* Нови Сад 1886, стр. 143.
[360] Владимир Ћоровић; *Списи Св. Саве,* Београд 1928, стр. XLVIII.
[361] Никодим Милаш: На истом месту.
[362] Летопис Матице српске, књ. 206, 1901, стр. 95-96.
[363] Владимир Ћоровић: Списи Св. *Саве*, стр. XLIX.
[364] *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор,* књ. XII, 1932, стр. 101.
[365] У Гласу САН, СХС, оделење друштвених наука 96, 1949, стр. 137.
[366] На истом месту, стр. 141.

црквене власти, ни политичким приликама Србије, где царска власт у то време још није постојала. Није он прихватио ни теорију *источног* папизма, која такође није одговарала ни догматском учењу о сабору као вишем органу црквене власти, ни канонском учењу о равноправности поглавара аутокефалних цркава, ни, напослетку, положају саме српске цркве, која је имала основни услов аутокефалије – самостални избор својих епископа, услед чега би мешање цариградског патријарха у њене послове било антиканонско“[367].

Свети Сава је, и овде, пошао *својим* путем и успео да у самом почетку измири начело цркве са начелом државе и уклони разлоге за сукобе између њих. Свети Сава је, вели Василије Марковић, „*оснивач* оних интимних односа између православне цркве и Немањићке државе, који су се одржали све до краја националне самосталности, па су продужени и после овога у оданости цркве националним идеалима и у идентификовању српства са православљем, које почиње тако још са Савом“[368].

Када је завршио све потребне припреме Св. Сава је из Солуна кренуо за Србију, где је, још на самој граници, био свечано дочекан од посебног изасланства, које му је био послао брат Стеван, који је лежао болестан у постељи. Св. Сава је отишао одмах у манастир Студеницу, где се поклонио моштима свога оца и где се одморио од тешких напора које је имао у протеклим месецима. Ту је он, свакако, извршио и последње припреме за извођење црквене организације.

Пошто је још од раније манастир Жича био предвиђен за седиште архиепископије, Св. Сава је из манастира Студенице отишао тамо. Ни Доментијан ни Теодосије не казују ништа о томе, да ли се Св. Сава саветовао са братом Стеваном како да се изведе организација цркве, што више није било чисто црквена него и државна ствар. Теодосије вели само то, да је Св. Сава дао иницијативу за сазивање државног сабора на коме је Стеван крунисан краљевском круном, али се из његовог казивања не види, да ли су *избор* и постављање нових епископа били извршени без или са учешћем сабора. Теодосије вели, да је Стеван, на иницијативу Св. Саве, послао „заповест свим властима државе његове, које сазиваху ипате и војводе, тисућнике и сатнике, и мале и велике“. Св. Сава је, опет по Теодосију, сазвао „своје епископе игумане и све црквене служиоце, и сви се сабраше у великој цркви у Жичи, у архиепископији“[369].

Доментијан не помиње сабор, него само вели, да Св. Сава у Жичи „изабра ту од својих ученика богоразумне и богобојажљиве и часне мужеве који могу управљати по божанственом закону и по предању светих апостола, и чувати указања светих богоносних отаца. И осетивши их сатвори их епископима, и расписавши (предавши) крајеве отачаства својега, и посла свакога од њих у своју *енорију* по *достојанству* како кога знађаше, научивши их богоподобно и предавши им свакоме *законске књиге*“[370]. Теодосије је и овде краћи и вели, да Св. Сава „од ученика својих које знађаше као достојне и подобне, освећиваше за епископе, и постављаше свакога на сваку страну, називајући их апостолски учитељима, учини све, колико требаше, с божанском влашћу освећења“[371]. И Теодосије казује, да је сваки нови епископ добио по једну *законску књигу* од Св. Саве уз поуку како треба да руководи својом паством[372].

---

367 У Гласу САН, CCXII; оделење друштвених наука, нова серија, књ. 2. 1953, стр. 175.
368 Василије Марковић: *Православно монаштво и манастири...*, стр. 71.
369 Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 191; ср. Никола Радојчић: *Српски државни сабори у средњем веку*, стр. 74-75.
370 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 126.
371 Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 190.
372 На истом месту, стр. 191.

И Доментијан и Теодосије оставили су нас без одговора на цео низ важних и интересантних питања, која сама од себе искрсавају у вези извођења нове црквене организације. Није, код њих, наведен чак ни *број* епископија, које је Св. Сава основао.

Ћутање биографа Св. Саве о томе, с једне, и сасвим оскудни подаци о оснивању нових епархија, с друге стране, омогућили су нагађања о томе *колики* је био број епископија, које је основао Св. Сава. Побркани подаци у нашим летописима омогућили су још Јовану Рајићу, да тврди, да је Св. Сава поставио *дванаест* епископа „по свима градовима" што, разуме се, није тачно[373]. Седишта епископа су одређена по манастирима из неколико разлога[374].

Јовану Рајићу није било познато ни оних неколико реченица из *Повеље о оснивању српских епископија,* коју су, како се држи, издали заједно Св. Сава и Стеван Првовенчани. Овај се одломак сачувао у рукопису *Синтагме* Матије Властара, коју је 1453. године преписао ђакон Дамјан у Копоринском манастиру. Владимир Ћоровић сматра овај одломак аутентичним иако се у њему, међу епископијама, не наводи *призренска*[375].

При одређивању броја епископија, које је основао Св. Сава 1219. године, треба ипак поћи од овога скромног документа. У њему се наводе следеће епископије: Зетска, Рашка, Хвостанска, Хумска, Топличка, Будимљанска, Дабарска, Моравичка. Дакле, свега *осам* ... Овај број је, у почетку, узимао и Иларион Руварац (*Годишњица Николе Чупића,* II., 1878, стр. 247-8, 252). Девет година касније (Летопис матице српске, књ. 150, 1887, стр. 63-72) Руварац се предомислио и тврдио, да је Св. Сава основао само *седам* епископија. Константин Јиречек вели, да је када је основана архиепископија, „отворено још осам епископија"[376]. Нићифор Дучић, сасвим правилно, наводи и *жичку* епархију и вели да је Св. Сава основао осам нових епархија поред две које су већ постојале (Рашка и Призренска)[377]. Ђорђе Сп. Радојичић наводи седам нових епархија[378], док је Радослав Грујић истицао, да је Св. Сава поделио државу на девет владичанстава. „Све ове епископије биле су испрва у манастирима, јер је градова онда било мало, а доцније су неки манастири добили нарочиту повластицу, да у њима не смеју бити епископске столице"[379].

Грујић је, овде, испустио *Жичку* епархију, о чијем је епархијском властелинству касније опширно писао[380]. Андра Гавриловић помиње *Жичку* епархију и вели, да је она „под непосредном управом својом имала све остале, обližње, жупе"[381].

Интересантно је напоменути, да је Станоје Станојевић, и у својој *Историји српског народа* (Београд 1926, стр. 124-125) и у својој монографији *Свети Сава* (Београд 1935, стр. 48-60), обишао да говори о броју епископија, које је основао Свети Сава 1219. године. Тако је Станојевић поступио и у својој студији *Свети Сава и независност српске цркве* (Глас СКА CLXI, други разред 83, 1934, стр. 199-251). Он, само, вели, да је Св. Сава „поставио и посветио епископе у новим епархијама" (стр. 239) ... и да је „посветио неколико епископа, а у Призрену је сменио епископа кога је затекао, и поставио је за

---

[373] Јован Рајић: *Немањићи,* Панчево (?), стр. 40. То је превод на наш модерни језик из дела Рајићеве *Историје.*
[374] Ср. Др. Лаза Костић, *Из српског верског живота,* Минхен 1961, стр. 182-192.
[375] Владимир Ћоровић: *Списи Св. Саве...*, стр. XXXV.
[376] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* II, Београд 1952, стр. 64.
[377] Нићифор Дучић: *Историја срп. прав. цркве,* стр. 90-91.
[378] Ђорђе Сп. Радојичић: „Будимљански епископи" (Богословље, год. I, 1926, стр. 265).
[379] Рад. Грујић: *Православна српска црква*, стр. 19.
[380] Рад. Грујић: „Епархиска властелинства у средњевековној Србији" (Богословље, год. VII, 1932, стр. 98).
[381] Андра Гавриловић: *Историја српске цркве*, стр. 55.

епископа другу личност“ (стр. 250). За призренскога епископа, који је био Грк, Станојевић вели, да се није хтео покорити Св. Сави. „Сави није остало ништа друго да учини, него да непокорног и упорног епископа примора да поднесе оставку на свој положај, а да на његово место постави сигурног и себи оданог човека“[382]. Ово је, по Станојевићу, био непосредни повод за протест Димитрија Хоматијана на који се Св. Сава није ни освртао.

И Владимира Ћоровића је занимао случај овога призренског епископа и факт да се, у поменутој *Повељи,* међу новим епархијама не наводи призренска. „Како се, вели Ћоровић, спомиње епископија рашка, која је постојала и пре Св. Саве и пре оснивања архиепископије, природно би било, да се помиње и призренска. Наћи прави разлог као одговор зашто то није учињено није лако. Ја сам долазио на ову мисао: сигурно је, да је овај ‚хрисовуљ’ Стевана Првовенчанога и Св. Саве објављен приликом оснивања архиепископије. Можда су се у том акту налазили потписи нових епископа, као и у Светостефанском хрисовуљу, без призренског, а призренски као Грк и присталица охридске архиепископије можда је одрекао учешће, па стога био свргнут, или, можда, није ни позван. Другог одговора не бих могао наћи, нити су га досад нашли други“[383].

Навођење, које се темељи на казивању наших летописа, да је Св. Сава основао *дванаест* епископија произвољно је[384]. Свети Сава је основао о*сам* нових епископија (Зетску, Хумску, Дабарску, Моравичку, Топличку, Будимљанску, Жичку и Хвостанску), а Рашку и Призренску је оставио иако је опсег њихове територије морао бити промењен. Александар Соловјев је тачно истакао да је организацијом српске православне цркве, коју је извршио Св. Сава, Охридска архиепископија „изгубила неколико епархија (рашку, призренску, липљанску, нишку, и др.)“[385].

Седиште нових епархија било је, као што је већ истакнуто, у манастирима: као и Св. Сава у Жичи, и остали су епископи живели у манастирима на челу манастирског братства. Манастири су били економски обезбеђени. Колико се до сада зна седишта новооснованих епархија била су: седиште *зетске* епархије у манастиру Св. Арханђела Михаила на Превлаци код Котора, *хумске* у манастиру Св. Богородице на Стону, *дабарске* у манастиру Св. Николе на Лиму, *моравичке* у манастиру Св. Ахилија у области Моравице, *будимљанске* у манастиру Св. Георгија, *топличке* у манастиру Св. Николе, *хвостанске* у манастиру Св. Богородице, *жичке* у манастиру Жичи. Седиште *рашке* епархије остало је и даље у манастиру Св. апостола Петра и Павла. За Призренску не знамо[386]. Жичка епархија је била потчињена непосредно Св. Сави и звана је *архиепископијом* или још и „великом црквом“. После напада Бугара и Кумана 1253. године пренето је седиште Српске архиепископије из Жиче у Пећ, у манастир Вазнесења Господњег[387].

Иван Јастребов је тврдио, да је седиште зетског епископа било у неком манастиру код Златице недалеко од Дукље, а седиште Хумске епископије на Залому у садашњем невесињском срезу. Нићифор Дучић је 1878. године, с правом, оспорио ово тврђење

---

[382] Станоје Станојевић: *Свети Сава...*, стр. 52.
[383] Владимир Ћоровић: *Списи Св. Саве...*, стр. XXXVI.
[384] Љубомир Стојановић: „Неколико српских летописа“ (Старине југ. акад. знан. и умјетн., књ XIII, 1881, стр. 177, 182. Ср. Серафим Ристић: *Дечански споменици,* Београд 1864, стр. 3-4).
[385] Александар Соловјев: „Срби и византиско право у Скопљу почетком XIII века“ (Гласник скопског научног друштва, књ. XV-XVI, друштвене науке 9-10, 1936, стр. 29).
[386] Љубомир Стојановић: *Неколико српских летописа...*, стр. 177, 182. Ср. Серафим Ристић: *Дечански споменици*, стр. 3-4.
[387] Рад. Грујић: „Жичко-пећска архиепископија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 750).

Јастребова[388]. За тврђење Јастребова нема, заиста, никаквих убедљивих доказа... Интересантно је поменути и то, да је Андра Гавриловић околност, да се ни код Доментијана не наводи *број епископија,* које је основао Св. Сава, схватио тако, „да Сава није одмах установио сва места епископска у један пут већ поступно, када му се за то давала прилика у указаној потреби или у наласку за то потребне личности“[389].

Како било остаје чињеница, да је Св. Сава спроводио организацију нове архиепископије по једном добро промишљеном плану. Истурање седишта *пет* епископија на гранични појас тадашње српске државе показује да се Св. Сава, поред чисто верских, руководио и националним разлозима: те истурене епархије нису биле само одбрамбене базе, него и мисионарска упоришта усмерена и према богомилима у Босни и према римокатолицима и у Приморју и према тадашњој мађарској држави. Станоје Станојевић је указао на то, да је Св. Сава изводио нову организацију цркве у Србији према *географским целинама,* али да је „особиту пажњу обратио на крајеве, који су у ма коме погледу били заостали, и на крајеве, који су били изложени утицају католичке пропаганде“[390].

И Владимир Ћоровић, исто тако, подвлачи, да је Св. Сава изводио црквену организацију „са нарочитим планом“[391]. Тај је план он видео у борбено-пропагандној мисији нових епархија. „Кад погледамо списак његових (Св. Саве) епископија видимо јасно, да су оне имале и борбено-пропагандистичку мисију и да је он био одлучио крупну ствар: јединствену веру у јединственој држави, искључујући унапред сваку нову могућност онаквих верских сукоба, какви беху између Вукана и Стевана“[392].

Политичко-националну мисију самосталне српске цркве подвукао је и Никола Радојчић у своме чланку *Државно и друштвено уређење Србије у доба Немањића*[393]. Он вели: „Само религиозно-етичка установа српска црква, истина, није била. Политички смисао и политичке акције испуњавале су је од почетка црквене самосталности па све до пред први конац, када је дух краткотрајне сепаратистичке надувености прешао са династа и на црквене поглавице. Иначе *дух српске цркве* није ишао за самосталним политичким сврхама, као на Западу, него се црква предавала државним сврхама, док је у држави гледала и етичку установу... Народност и црква нигде се нису у толикој присности међусобно прожели код Срба“[394].

Државотворно-национални рад Св. Саве оценио је правилно и Иван Кукуљевић-Сакцински када је рекао, да је Св. Сава увео верско јединство у народ, „којега до тада не бијаше“ и да је црквену управу у земљи довео „у такав ред, о којему у Србији нитко прије ни снивао није“[395]. Као што су то урадили и Станоје Станојевић и Нићифор Дучић и Кукуљевић је истакао један важан моменат у раду Св. Саве: и поред све своје дубоке и искрене оданости православљу Св. Сава није превиђао односе у земљи и није заоштравао односе између православних и римокатолика, који су били део једног истога народа и поданици једне исте државе. „Али“, вели Кукуљевић, „ни сâм Сава, премда по одгојењу и

---

388 Нићифор Дучић: „Реферат Одбору за друштвене и историске науке Српског ученог друштва“ (Гласник српског ученог друштва, књ. XLVIII, 1873, стр. 427-448)

389 Андра Гавриловић: *Свети Сава*, стр. 139.

390 Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 50.

391 Владимир Ћоровић: „Свети Сава“ (Народна енциклопедија СХС, књ. IV, стр. 5).

392 Владимир Ћоровић: *Покрети и дела,* стр. 18.

393 Летопис матице српске, књ. 341, 1934, стр. 1-12.

394 На истом месту, стр. 11.

395 Ivan Kukuljević-Sakcinski: *„Prvovjenčani vladaoci Bugara, Hrvata i Srba i njihove krune“* (Rad jug. akad. znan. i umjetnosti, knj. LIX, 1881, стр. 133-134).

одношајих својих скроз и скроз надахнут назори светогорских калуђера грчко-источних, не могаше уз сву добру вољу отети се још сасвим упливу западному и столице римске"[396].

Одлучно спроводећи организацију *своје* цркве Св. Сава није крњио организацију римокатоличке цркве у држави свога брата нити је ометао њезин рад. „Ово", вели Станојевић, „показује можда и Савину толеранцију, али свакако много више његово мудро рачунање са реалним стањем ствари, са реалним могућностима рада и делатности у извесним правцима, и његово тачно одмерање где, у коме погледу и колико се може у раду и акцији рачунати на успех. У авантуре и акције, где није било изгледа на успех, Сава се није упуштао"[397]. Овакво држање Св. Саве Кукуљевић објашњава тиме што у то време „уплив римске цркве знатан бијаше... не само на двору српског краља, него и код бољара и код народа, а нарочито уз море Јадранско"[398].

Овакво унутрашње-верско стање у Србији било је, по мишљењу Нићифора Дучића, главни разлог да су и Стеван Првовенчани и Свети Сава одржавали добре односе са Римом и да су тамо послали епископа Методија. У чињеници, да папа Хонорије није „послао свога легата да крунише Стевана, као што бјеше обичај, или папско право у таквим приликама", Дучић види респект папин према Св. Сави и „доказ да српска автокефална црква није била подвргнута под папску црквену власт"[399]. Одашиљање епископа Методија папи у Рим није, вели Кукуљевић, пријало Св. Сави „премда је као веома разборит муж из политичких разлога своме првовенчаном брату у дипломатских пословах просте руке остављао"[400].

Када је ступио на чело српске православне цркве Св. Сава се нашао пред низом крупних националних проблема. Стојан Новаковић је указао на то, да је римокатоличка црква, сузбијајући словенско писмо и словенски језик код Хрвата то исто желела да учини, преко римокатоличких кругова у Зети, и на српском простору. То је могао и бити један од разлога Немањиног радикалног заокрета према Византији, која је мање однарођавала од Рима[401]. „Сава је", вели Кукуљевић, „познавајући добро хијерархију грчку и римску, јер се донекле господству обојих клањао, волио је за свој народ одабрати прву, јер је увидио, да под њезиним крилом и заштитом свештенство и народ самосталније кретати и развијати се може, него би под врховном управом цркве римске, која у оно доба мртвом централизацијом, мијешајући се свуда и свагде насилно и у строго свјетске послове, те убијајући народни језик у цркви, школи и управи, стављаше запреку сваком народном напретку, особито мањих и слабијих народа и држава"[402].

Високе моралне и духовне особине Св. Саве, делотворног представника најбољег типа православног монаха, учиниле су да га народ, још док је био жив, сматра светитељем, а конструктивна национална делатност његова и љубав за сва југословенска племена на Балкану, учинили су га блиским и нашим римокатолицима и Бугарима. Св. Сава је био, заиста, „круна, дика, поштење и слава словинскога пука и народа", како је певао Андрија

---

[396] На истом месту, стр. 146.

[397] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 50, ср. *Борба за самосталност католичке цркве у Немањићкој држави,* стр. 93-94.

[398] Ivan Kukuljević-Sakcinski: Na istom mestu, стр. 148.

[399] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 97-98.

[400] Ivan Kukuljević-Sakcinski: На истом месту, стр. 151.

[401] Ср. Стојан Новаковић: *Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима. Легенда о Владимиру и Косари.* Београд 1893, стр. 217.

[402] Ivan Kukuljević-Sakcinski: На наведеном месту, стр. 156-157.

Качић-Миошић[403]. Св. Сава, међутим, није био оно чиме га приказује Роко Рогошић: учитељ своје браће у католицизму[404].

Шаљући новопосвећене епископе на њихове епархије, где су и они као и Св. Сава морали почети све изнова, Св. Сава им је дао по једну „законску“ књигу, да би им она служила као руководство у црквено-правном и у пастирском раду. Јован Рајић помиње и „остала његова (Св. Саве) устројства и уредбе црквене и како је и које јеретике примао а које прогнао“ и додаје, да се о свему томе може опширно прочитати у рукописном Цароставнику[405]. Иларион Руварац је још 1873. године рекао, да ти цароставници „немају данас оне важности за српског повесничара, коју су у прошлом веку имали за архимандрита Рајића“[406].

Опште је мишљење да се под овим „законским књигама“ разуме *Крмчија.* „Из овиех се риечи јасно разбира“, писао је Ватрослав Јагић, „да је Св. Сава сматрао дужношћу и потребом свакога ново посвећнога епископа, особито ако је први пут полазио на своју столицу, да понесе са собом Номоканон илити Крмчију, исписану из онога текста, што се чувао у Жичи, столици архиепископије“[407].

Није искључено, као што се домишљао и Јован Радонић, да је Св. Сава новопосвећеним епископима дао „можда још неке потребне црквене књиге“[408]. На ово би указивала и Ћоровићева примедба да је, очито, „постојала традиција, да епископи за своју дужност морају бити, поред *другога,* снабдевени и тим Номоканоном, за који је био меродаван жички, архиепископски изворник“[409].

Овде се, највероватније, ради о *богослужбеним* књигама, које су потребне епископима за вршење богослужења, за рукополагање свештеника и ђакона, за вршење монашког потстрига и произвођење нижих црквених чинова. Највећи део тих књига, ако не и све, могле су бити преведене пре Св. Саве, па их је, у то време, могло бити и по српским манастирима.

Основна законска књига наше цркве била је *Крмчија* или *Номоканон,* онај исти, који је Св. Сава донео собом долазећи из Никеје преко Солуна у Србију после свога посвећења за архиепископа. Овај је оригинал чуван у Жичи и са њега су вршени нови преписи. Године 1305. рашки епископ Григорије преписао је *Крмчију* из „архиепископских књиг“ и, вели, да је све исправио према њима тако „да нема никакве погрешке“[410].

---

[403] Andrija Kačić-Miošić: *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*, 1862, 27. У својој студији *О животу св. Саве од Ивана Томка Мрнавића* Никола Радојчић је критички приказао развој римокатоличке историографије о Светом Сави од Мавра Орбинија до Рока Рогожића (Светосавски зборник, књ. I, Расправе, Београд 1936, стр. 319-328). Латински текст *Живота Св. Саве, епископа сина Симеона Стефана краља Рашкога* објавио је Веселин Чајкановић са упоредним српским преводом и критичким коментаром (Зборник Св. Саве, књ. II: Извори. Београд 1939, стр. 118-145).

[404] Roko Rogošić: „Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova stolica“ (Nova revija, VIII, 1929, стр. 389).

[405] Јован Рајић, *Немањићи...,* стр. 40.

[406] Иларион Руварац: „О Цароставнику или цароставним књигама, с погледом на важност њихову за српску повјесницу“ (Зборник Илариона Руварца I, Београд 1934, стр. 59.

[407] Vatroslav Jagić: „Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovenskih rukopisa“ (Starine jug. akad. znan. i umjetn., knj. VI, 1874, стр. 64).

[408] Jovan Radonić: „Sveti Sava“ (*Слике из историје књижевности*, стр. 48).

[409] Владимир Ћоровић: *Списи Св. Саве*, стр. XLVI.

[410] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I: стр. 17-18, број 38.

6. СВЕТИ САВА НА ЧЕЛУ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

Пошто се не може утврдити колико је времена Св. Сава употребио за извођење организације Српске православне цркве, не може се, сасвим тачно, одредити ни колико је времена Св. Сава провео на челу Српске православне цркве. Пошто се узима да је протест охридског архиепископа Димитрија Хоматијана, упућен у мају 1220. године, био непосредно изазван уклањањем призренског епископа, који је био Грк, са његове катедре, значило би да је тада, углавном, било завршено оснивање епархија и постављање нових епископа.

Да је Свети Сава морао имати, у почетку свога архипастирског рада, не само спољних него и унутрашњих тешкоћа може се узети као сигурно. Спољне тешкоће долазиле су од охридског архиепископа Димитрија Хоматијана, који је био решен да брани своје интересе, који су оснивањем Српске самосталне цркве били осетно погођени. Љут и охол, он у своме протесту, упућеном Св. Сави, назива истога само *монахом* иако је морао знати да је Св. Сава био, сасвим редовним путем, посвећен за *архимандрита* и да његовом посвећењу за епископа није ништа стајало на путу.

Пребацујући Св. Сави што је, пре него што је претходно био епархијски епископ, био произведен за архиепископа, Хоматијан је испустио из вида, да је у православној цркви било и пре Св. Саве, таквих случајева (патр. Фотија). Лична подобност Св. Саве, да буде посвећен за епископа била је позната и самом Хоматијану. Једно место у његовом протесту Св. Сави показује, да ни сâм Хоматијан не би одбио да хиротонише за епископа Св. Саву, да му се овај обратио молбом за то. „Ако је пак приличило“, вели Хоматијан, „дати место твојој жељи, требало је, драги, *не ка неком другом“,* него ка *поглавару бугарске епархије,* као аутокефалном, и ка његовим епархијским јерарсима да *прибегнеш* и да *затражиш* достојанство, те би *га свакако добио* у духу пристојног *попуштања* по одобрењу канонском“[411].

Не указује ли ово на то, да је и сâм Хоматијан био свестан промена, које су биле извршене на Балкану, и чињенице да неће он, странац, и истакнут политички експонент једног владара који није могао са симпатијама гледати ширење српске државе, моћи одржати власт над територијом, која је већ била постала самостална држава? Димитрије Хоматијан је, то се јасно осећа, био увређен што је заобиђен и тиме и *материјално* оштећен, јер се није преговарало са њим. Он то, донекле, признаје у своме одговору патријарху Герману II, који није рукоположио Св. Саву, али који је био дошао у сукоб са Хоматијаном због тога што је овај крунисао епирског деспота Теодора за византијског цара. Хоматијан вели, у своме одговору патријарху Герману, да је „на нашу штету рукоположен архиепископ Србије“[412] ... Димитрије Хоматијан је, вели Г. Острогорски, овако резоновао: „...Ако је Савино рукоположење од стране никејског патријарха било канонично и исправно, онда је, тако аргументира Хоматијан, исправан и његов поступак; а ако патријархов чин није био исправан, њему се чак ни у том случају ништа не може замерити, пошто се он само угледа на пример васељенског патријарха, који је, постављен на углед свимâ“[413].

[411] Георгије Острогорски: „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави“ (Светосавски зборник, књ. II. Извори, стр. 105).
[412] На истом месту, стр. 113.
[413] На истом месту, стр. 93.

Александар Соловјев је тачно уочио, да су оснивањем Српске Самосталне цркве били погођени интереси охридске архиепископије, „јер је она изгубила неколико епархија (рашку, призренску, липљанску, нишку)“[414]. Хоматијан се, међутим, није ни сам увек држао закона. „Године 1223 крунисао је он у Солуну епирског деспота Теодора Комнина за цара; прекршивши тиме и права никејских царева и право патријархово да крунише цара. Види се да је амбициозни Хоматијан хтео да његова архиепископија игра улогу једне балканске патријаршије[415].“ Хоматијан је протестовао и против признања поглавара *бугарске* цркве у Загори, јер је држао да и Трново припада његовој епархији[416].

Изгледа да су унутрашње тешкоће Св. Саве порасле после смрти Стевана Првовенчанога (у септембру 1228), кога је наследио његов син Радослава. Син Гркиње Јевдокије, ожењен и сâм кћерком епирског деспота Теодора, Радослав је, по свему изгледа, био сувише гркофилски расположен, што, с обзиром на Димитрија Хоматијана, није могло бити пријатно Св. Сави... Није ни лако ни једноставно одгонетнути зашто Теодосије истиче, да *Стеван Првовенчани,* пред своју смрт, „ни краљевство не беше *оставио* никоме од *својих синова,* говорећи: ‚Краљевство није моје, него Божје и *онога,* који се трудио о њему, светога владике и брата мојега. И, као што га пређе даде мени молитвама и благословом и сада, Богом учен, тако ће дâ га да коме хоће[417]‘“.

Можда је Теодосије хтео да овим истакне, да је Свети Сава, без икакве принуде споља, крунисао Радослава за краља. Доментијан казује, да је Првовенчани одредио Радослава за свога наследника, а Св. Сава га крунисао – „да се зове сапрестолник отачаства свога, и да се зове венчани краљ Радослав“[418]. Доментијан вели, да је Св. Сава оженио Радослава ћерком Теодора Анђела и тако „са обе стране (двоструко) утврдивши своје отачаство, насади сваку добру веру у њему“[419].

Код нас је изношено мишљење, да односи између Св. Саве и краља Радослава нису били добри и да је Радослав, више него што би смео, нагињао Хоматијану. Трагична судбина Радослављева дојмила се била Св. Саве. Када је, бачен са престола и изигран од жене, због које, како вели Теодосије, „пострада умом“[420], дошао у Србију, Св. Сава га је примио очински и закалуђерио га: од разочараног краља Радослава постао је *монах Јован о* коме се, касније, губи траг.

Св. Сава је провео пет година свога архиепископовања под владом свога синовца Радослава (1228–1234). Ако се верује биографима Св. Саве односи између њега и краља Радослава били су добри. Из њихових казивања се не може извести око што се код нас тако често тврдило: да је држање краља Радослава према самосталној српској цркви било такво да је он био скоро готов да је потчини охридском архиепископу. Станоје Станојевић вели: „Када је у Србији дошао на престо Теодоров зет Радослав, добио је Теодор пресудан утицај у Србији, па је почео радити на томе, да српску цркву поново потчини охридској архиепископији. Краљ Радослав је, изгледа, био вољан, да и у овоме питању попусти своме моћном тасту, и да нову српску архиепископију подложи цркви у Теодоровој држави, али се тој Радослављевој намери без сумње противио и одупро Сава, који није

---

414 Ал. Соловјев: „Срби и византиско право у Скопљу почетком XIII века“ (Гласник скопског научног друштва, књ. XV-XVI, одељење друштвених наука 9-10, 1936, стр. 29).
415 На истом месту, стр. 29.
416 Г. Острогорски: *Писмо Д. Хоматијана Св. Сави...*, стр. 93.
417 Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 207.
418 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 149.
419 На истом месту, стр. 149.
420 Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 219.

могао допустити, да тако пропадну резултати његовог дугогодишњег труда и успеси његовог мучног и напорног рада“[421].

Годину дана раније Станојевић је, ослањајући се на преписку између краља Радослава и Димитрија Хоматијана, тврдио да се „по тој преписци краља Радослава са Хоматијаном јасно и сигурно види, да је Радослав, свакако под притиском свога таста, био вољан, да српску цркву потчини охридској архиепископији, ако није то доиста и учинио“[422]... И Јован Радонић истиче, да је краљ Радослав у „љубави према Грцима отишао чак тако далеко да не само да је подлегао утицају цара епирског Теодора него и охридског архиепископа Хоматијана ... па је допуштао да се архиепископ охридски меша чак и у унутрашња питања српске цркве. Сава је био незадовољан“[423].

И Владимир Ћоровић, углавном, подвлачи грkофилство Радославово и вели, да се Радослав „осећао као Полугрк и више се дичио мајчиним него очевим пореклом. И на српским повељама се потписивао Стефан Дука, а не Немањић ... Под утицајем своје тазбине он је обновио и везе са охридским архепископом Димитријем Хоматијаном, противником свога стрица Саве и тражио од њега обавештења у извесним верским питањима. То је све дало повода великом незадовољству у Србији. Сава се сам склонио једно време из земље и отпутовао у света места“[424]. К. Јиречек и Ј. Радонић додају: „Изгледа, да је и српску цркву поново потчинио архиепископији охридској. Како се интересовао за литургиска и канонична питања, није се обраћао за савет цариградском патријарху у Никеји, као што би се могло очекивати, него архиепископу Димитрију Хоматијану, који је на сва питања младога краља одговарао опширно. Архиепископ Сава није био задовољан оваквим обртом. Он предузе пут у Свету земљу, искористивши поновно освајање Јерусалима који је био заузео цар Фердинанд II (у фебруару 1224)“[425]. На овај моменат је, чини се, мислио и Јован Хаџи-Васиљевић када је истицао, да је Димитрије Хоматијан, када су му политичке прилике допустиле, „још једном покушао да под своју власт поврати српску цркву, али ни онда није успео“[426].

Сва ова тврђења о нелојалном држању краља Радослава према Св. Сави заснивају се на вези, коју је овај краљ имао са Димитријом Хоматијаном и на *Одговорима,* које му је овај послао на низ литургичких питања, а чији је текст објавио и прокоментарисао Филарет Гранић[427]. Биографи Св. Саве не казују ништа о овоме: да је краљ Радослав, стварно, овако нешто покушавао, тешко је веровати да се на то не би осврнули биографи Св. Саве. Да је таква опасност претила Српској цркви тешко је веровати, да би се Св. Сава пасивно држао према томе. По свему, што се зна о њему, није Св. Сава био човек који би дозволио да се развије и оснажи једна таква опасност.

Треба истаћи и то, да се ни из текста ових *Одговора,* ни из коментара, који је Филарет Гранић дао на њих, не може поткрепити *оно* што наши историчари тврде о држању краља Радослава. Није, чак, ни сасвим сигурно, да је краљ Радослав уопште

---

421 Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 62.

422 Станоје Станојевић: „Свети Сава и независност српске цркве“ (Глас САН, CLXI, други раз. 83. 1934, стр. 242).

423 Јован Радонић: „Свети Сава“ (*Слике из историје*, стр. 52).

424 Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 112.

425 К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ. I, стр. 172.

426 Јован Хаџи-Васиљевић: „Димитрије Хоматијан, архиепископ охридски, о Св. Сави и независности српске православне цркве“ (Братство Св. Саве, књ. XXVIII 1934, стр. 84).

427 Филарет Гранић: „Одговори охр. архиеп. Димитрија Хоматијана на питања српског краља Стефана Радослава“ (Светосавски зборник, књ. II: Извори, стр. 149-189).

упућивао ова питања. После темељите анализе ових питања и одговора на њих Гранић је дошао до закључка, да се „тешко може претпоставити да су (ова питања) могла бити предмет специјалног интересовања српског владаоца“[428].

Указујући на то да „ова коресподенција може бити и чисто фиктивне природе“, Гранић допушта могућност, да је овај спис „потекао из *ревиндикационе* политике охридске архиепископије, која је овом коресподенцијом хтела да документарно прикаже и докаже да је тим актом био формално успостављен једнострано нарушени канонички однос између охридске архиепископије и области српске државе, које су пре оснивања српске православне цркве биле у црквеном саставу охридске архиепископије“[429].

Да је краљ Радослав био непријатељ младе Српске цркве тешко би се, и поред све ширине његовог срца и душе, могло схватити велико залагање Св. Саве да дође до измирења између Радослава и Владислава. Док Доментијан вели, да Господ „попусти млађем брату (Владиславу)... и лиши земље старијега брата (Радослава)“[430], Теодосије истиче посредовање Св. Саве међу њима и његово настојање да се измире. „И настаде“, вели Теодосије, „међу браћом *мржња* и гоњење због *горке* славе краљевства, и Свети их мољаше и *запрећиваше* да се смире, па, не могавши никако умирити, рече: ‘Ако је оно што радите од Бога, нека буде воља Божија“[431]. Теодосије, за кога је речено да је националнији од Доментијана, изражава своје симпатије према Радославу и тиме што, причајући како је Св. Сава крунисао Владислава, вели да је овај, наводно, „власт незаконито и разбојнички уграбио“[432].

Да је краљ Радослав, кога је однела промена равнотеже сила на Балкану после битке код Клокотнице (1230), био непријатељски расположен према Св. Сави и да је нeродољубиво посегнуо на његово животно дело, тешко да би Теодосије сачувао овакво расположење према њему. Доментијан истиче, чини нам се с правом, да су и ауторитет и значај Св. Саве порасли још више после смрти Стевана Првовенчанога. Доментијан истиче, да на Св. Сави „једином остаје сва тежина његова отачаства, да се он брине о свима духовним и телесним исправљењима“[433].

Иако је душа Св. Саве чезнула за подвигом и у њему пламтела жеља да посети Свету земљу, он, да је била угрожена самосталност његове цркве, не би кренуо на пут. Доментијан вели, да краљ Радослав „није волео“ да Св. Сава иде из земље, јер су времена била бурна, али га није могао одвратити. Он му, тада, „свако довољство даде за пут: злато много и друге потребе, колико требаше“[434]. Теодосије овај моменат, када се Свети Сава решио на своје прво путовање у Свету земљу, нешто мало драматизује и вели, да „епископи и сви благородници, и сâм Радослав краљ, мољаху га многим сузама да не одлази од њих, и не могоше га задржати, па пошто утеши срца њихова надом да ће им се опет вратити, отпустише га. Много злата и сребра, па да је хтео Свети узети и сав дом његов, даде му краљ Радослав“[435].

Мотив првог одласка Св. Саве у Свету земљу био је његова жеља да у Светој земљи посети она места, која су везана за овоземаљски живот Христов и да се упозна са

[428] На истом месту, стр. 152.
[429] На истом месту.
[430] Доментијан: *„Животи Св. Саве и Св. Симеона,* стр. 176.
[431] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 219.
[432] На истом месту, стр. 220.
[433] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 149.
[434] На истом месту, стр. 150.
[435] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 210-211.

животом, радом и уређењем монашких колонија и у Светој земљи и у Египту. Доментијан вели, да се Св. Сава „разгори душом“[436], а Теодосије, да „похита потом да отиде камо имађаше много жеље, у свети град Јерусалим“[437]. Религиозна ревност Св. Саве била је, на овом путовању, праћена и великом радозналошћу и тежњом да што више види, научи и доживи: знатан део свога времена Св. Сава је посвећивао проучавању црквеног живота и уређења а највише уређењу и организацији манастира, монашких скитова и њихових устава што ће се показати у његовом раду после повратка са првог пута у Свету земљу.

Док Доментијан не помиње ни *где* се Св. Сава укрцао на лађу ни *како* је путовао до Јерусалима, Теодосије прича како Св. Сава „дође тако на *западно* море у Далмацију, и отуда се са својима (пратњом) навезе на море“[438]. Оба биографа описују слично боравак Св. Саве у Светој земљи, али не кажу колико се дуго ту задржао. Примљен врло пријатељски од јерусалимског патријарха Атанасија Св. Сава се најдуже задржавао у Јерусалиму у манастиру Св. Саве Освећенога, чије је име и сâм носио. Свети Сава је посетио и Сион, Витлејем, Јелеонску Гору, Галилеју, Витанију, Јордан, Таворску Гору, Назарет и монашке колоније по Палестини[439].

Побожност, којом се гласио, и његов лични углед принца, који се био повукао у пустињу, као и високи положај који је заузимао у својој цркви, захтевали су од Св. Саве широку дарежљивост према црквама, манастирима, свештенству и монасима које је посећивао. Изгледа, ипак, да је Св. Сава био најиздашнији према манастиру Св. Саве Освећенога: „... И много злато“, вели Доментијан, „давши у лавру Св. Саве, назива се један брат од њих, и написа у помен своје родитеље и својељубазног брата свог, и тако у свим светим црквама по реду од Гроба Господњег“[440]. Од братства лавре св. Јевтимија и од јерусалимског патријарха Атанасија добио је Св. Сава „место на саздање манастира“. Теодосије указује и на то, да је Св. Сава у лаври Св. Саве Освећенога водио не само духовне разговоре, него и проучавао живот монаха и уређење манастира. „Пошто се, вели Теодосије, *много испита о духовним пословима* с поменутим пречасним мужевима, и пошто све богато обдари милосрдношћу, и молитвама их и благословом обдари, весело се врати у лавру“[441].

Још у пристаништу Акону, где се искрцао са лађе, Св. Сава је дао да се подигне манастир Св. Георгија као прихватилиште за српске хаџије, које ће, после, ту одседати. Он је подигао и манастир Св. Јована Богослова на Синаји. „Ове српске колоније биле су под управом лавре Св. Саве Освећенога, која је почетком XVI века прешла у српске руке. Од тада су српски монаси у тесним везама са московским царством. Сава је, поред тога, на Синајском брду (ово је било за време његовог другог путовања) у манастиру Св. Богородице, појачао словенску монашку колонију и *српским* монасима. Тако је Сава ударио темељ српским монашким колонијама у Палестини које су силно цветале за трајања српске средњевековне државе, разгранавши онде богату књижевну делатност“[442].

Из Јерусалима је Св. Сава отишао у Акр и одатле у Малу Азију, где је посетио цара *Јована Ватаца* (1222–1254), који га је лепо примио. Ова је посета морала бити у Никеји где се налазила и царица *Ирина,* кћерка цара Теодора Ласкариса, за коју Доментијан вели,

---

[436] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 150.
[437] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 210.
[438] На истом месту, стр. 211.
[439] Доментијан, *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 151-159, ср. Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 212-214.
[440] Доментијан: *Животи Св. Саве у Св. Симеона*, стр. 158.
[441] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 212.
[442] Јован Радонић: „Св. Сава“ (*Слике из књижевности*, стр. 54-55).

да је препознала Св. Саву и „пошто га је видела да је био у великој љубави са њезиним оцем, и ради тога даде му превелике дарове и врло много злата, као што пре беше видела оца свога, једно (даде) њему на потребу, друго на раздавање светим чрнцима (монасима) који живе у Светој Гори“[443] ... Св. Саву је обдарио и цар Јован Ватац и дао му своју лађу (лађу са царском сликом) и оружану пратњу, која га је допратила до Свете Горе. Свуда успут Св. Сава је марљиво куповао мошти светитеља, црквене одежде и утвари „хотећи (их) донети у своје отачаство“. Цар „даде од свога дома сва блага земаљска на потребу Светоме, обдари Светога часним дрветом Крста и моћима светих и свећеним одеждама и сасудима црквеним и многим различитим почастима“[444].

Иако ни Доментијан ни Теодосије не помињу ниједном речи, да се Св. Сава, задржавајући се код цара у Никеји, видео са патријархом Германом II (1222–1240), наши неки историчари, вероватно на основу тога што се код обојице биографа Св. Саве помиње патријарх Герман као лице, које је издало Св. Сави *грамату* о посвећењу 1219. године, истичу да је Св. Сава, овај пут, добио *автокефалност* Српске православне цркве.

Главни представници овога схватања су Станоје Станојевић и Јован Радонић. Станојевић се овим проблемом опширно позабавио у својој студији *Свети Сава и независност српске цркве*[445], да га годину дана касније, изнесе опет и у своме делу *Свети Сава.* „Зашто је“, питао се Станојевић, „Сава при повратку из Палестине ишао никејском цару Јовану? Њему није тамо био пут, а не може се претпоставити, да је Сава ишао цару Јовану само због тога, да га види и посети. Посета је његова морала имати неки разлог[446]“.

Станојевић види овај *разлог* у томе, што је Св. Сава осећао потребу да заштити независност своје цркве од насртаја Димитрија Хоматијана и епирског деспота. „Сава је“, вели Станојевић, „том приликом могао предочити византиском цару и патријарху Герману, у какву опасност може доћи српска црква, ако потпадне под охридску архиепископију и какву ће штету онда отуда имати и никејска држава и патријаршија. Отсудан моменат у том погледу наступио би поводом Савине смрти или абдикације, када буде требало попунити упражњени престо српског архиепископа. Ако би питање о попуњавању упражњене катедре српског архиепископа остало нерешено, охридски архиепископ би могао употребити ту прилику да, помогнут од државне власти, која би без сумње извршила јак притисак, постави свога човека за архиепископа у Србији, а тиме би била уништена слобода и самосталност српске цркве и национална јерархија, али и сваки утицај никејске државе у Србији[447]. Станојевић мисли, да је „сва прилика, да је уз цара био присутан и патријарх Герман, и да је Сава том приликом, на иницијативу цареву, добио (можда само усмен) пристанак од патријарха, да у будуће српски епископи сами себи бирају архиепископа, и да га они сами посвећују“[448]. Ово исто, скоро текстуално, наводи и Јован Радонић и додаје, да је овим „самосталност српске цркве дефинитивно била остварена“[449].

Продубљујући своју хипотезу Станојевић је указао на то, да је „апсолутно сигурно, да је Саву за архиепископа посветио 1219 год. патријарх Манојло“ и да „и у неким летописима стоји тачно, да је Саву посветио за архиепископа патријарх Манојло. Изгледа

[443] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 162.
[444] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 214.
[445] *Глас СКА CLXI,* други разред 83, 1934, 197-251.
[446] Станоје Станојевић: *Свети Сава и независност српске цркве*, стр. 245.
[447] На истом месту, стр. 246.
[448] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 68, ср. стр. 70, 72.
[449] Јован Радонић: *Свети Сава*, стр. 55.

да има и рукописа Доментијановог дела, у којима се помиње Манојло, а не Герман“[450] ... Помињање Германа место Манојла Станојевић објашњава тиме да је, вероватно, „првобитно код Доментијана у тексту био назначен Манојло као патријарх, који је посветио Саву за архиепископа, па је неко (можда Теодосије) доцније Манојла заменио са Германом, јер се знало, да је Герман играо неку улогу у историји добивања самосталности за српску цркву. Али када је управо Манојло замењен са Германом и ко је и, особито, зашто је то учинио, то се, по досада познатом и објављеном материјалу, не може рећи“[451].

Филарет Гранић је Станојевићеве аргументе назвао озбиљним. Приказујући поменуту Станојевићеву расправу Гранић вели, да је повод путовању Св. Саве у Никеју „могла бити или чињеница да је краљ Радослав српску цркву поново у црквеном погледу потчинио охридској архиепископији или бојазан да би се то могло у догледном времену догодити“[452]. Гранић, исто тако, сматра, поводећи се углавном за Станојевићем, да је „веома вероватно да је Св. Сава у овако ванредно повољним спољнополитичким околностима успео да код икуменског патријарха Германа II издејствује одобрење да право хиротоније архиепископа Србије, које је било резерватно право патријарха, буде пренесено на сабор српских епископа. Патријарху је резервисано право комеморације на првом месту у црквама у Србији“[453]. Сасвим занет Станојевићевом хипотезом Гранић вели, да је Станојевић „овом расправом успео да правилно осветли једно од најважнијих питања српске црквене историје: проблем постанка њене каноничке самосталности“[454].

Држећи се извора Никола Радојчић је Станојевићеву аргументацију подвргнуо, сасвим оправдано, темељитој критици. „Хипотеза је“, вели Радојчић, „постављена против српских извора, против тадашњих прилика у српској цркви и држави и против начина рада и државног и црквеног реда у Византији... На усмени пристанак је у цариградској патријаршији и Византији немогуће помислити. Сасвим немогуће. У уређеној цркви и држави обављали су се и ситнији послови *писмено,* а како свечано је обављено признање автокефалности српске архиепископије, то је тачно приказао Теодосије, када је записао да је Сави предан саборски *закључак* с потписима свих чланова сабора“[455].

Не зна се колико дуго се Св. Сава задржао у Светој Гори. Пада у очи, да је он одсео у Иверској лаври, одатле отишао у Кареју, где је седиште протата Св. Горе, па из Кареје отишао у Ватопед, место свога монашког подстрига и, најпосле, у Хиландар, и ту остао „колико је доста“[456] ... Из Хиландара је Св. Сава, преко Солуна, отишао за Србију. У Солуну се Св. Сава састао са Теодором Анђелом и са солунским митрополитом. Да је Св. Сава свраћао у Никеју због разлога које износи Станојевић, тешко би било схватити наглашавање његових биографа, да је он био добро примљен и од Теодора Анђела. Доментијан вели, да Св. Сава „остаде с царем у свему добро“, а Теодосије додаје, да и Тодор Анђел и солунски митрополит „много изговорише Светоме да благочестиви краљ

[450] Станоје Станојевић: *Свети Сава и независност српске цркве*, стр. 248, 249.
[451] На истом месту, стр. 249.
[452] Приказ Ф. Гранића на Станојевићеву расправу „Свети Сава и независност српске цркве“ (Гласник скопског научног друштва, 1935, стр. 256).
[453] На истом месту, стр. 257.
[454] На истом месту.
[455] Никола Радојчић: „Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве“ (Глас СКА, CLXXIX, II разр. 1939, стр. 235).
[456] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 164.

Радослав буде с њим у љубави и у миру, и тако га љубазно отпустише да пође у своју земљу“[457].

Свети Сава је морао проћи кроз Солун пре битке на Клокотници (у пролеће 1230. године), коју је Теодор Анђел изгубио, био заробљен и ослепљен, а краљ Радослав дошао у тежак положај[458]. Није могуће претпоставити, да Теодор Анђел није знао шта се спрема на Балкану и каква му се опасност приближава. Отуда би се горња напомена Теодосијева могла односити на настојања Теодора Анђела да Србију задобије за себе. И он и солунски митрополит морали су знати, да Св. Сава има велики утицај и на ток државних послова у својој земљи.

Станојевић је уочио, да би ово казивање Теодосијево могло бити у „опреци са Савином акцијом, која је била предузета непосредно пред тим против интереса цркве у Тодоровој држави“[459], али је, сасвим олако, рекао да „то ни у колико не мења ствар и не слаби моју претпоставку“, јер је, вели, Св. Сава могао бити у добрим односима са Теодором „па ипак зато у исти мах предузимати мере, да заштити интересе своје цркве и свога народа против претензија Теодорове државе и цркве у његовој држави“[460] ... Станојевић је, међутим, погрешио у основној ствари: он је исконструисао опасности за тадашњу Српску цркву, којих није било и запостављао наше домаће изворе, који не би могли непоменути ту опасност да је она постојала.

После повратка са свога првог путовања у Свету земљу Св. Сава је провео још четири године у црквеном и пастирском раду. Из казивања оба биографа Св. Саве се види, да је он за ово време извршио темељну реформу и монашког живота у нашим манастирима и целога богослужења. Доментијан јасно казује о чему се овде радило. „И од младости“, вели он за Св. Саву, „примивши сва дела тога блаженог мужа, и *закону Господњем* поучаваше се дан и ноћ, и примивши *прво васељенско* законоположење, више опет достигавши *јерусалимског* исправљења, и обоје добро *сложивши,* и од обојега прибирајући *најбоље* утврђиваше на пребивање увек будуће. И тако успеваше, исправљајући црквено утврђење и законско исправљење[461].“ Теодосије допуњује Доментијана казивањем, да Св. Сава, после повратка у Србију и краћег одмора у Студеници, „сâм пропутова по земљи народа свога, све утврђиваше учењем у вери, у свима *манастирима предаваше уставе и обичаје иночкога живота* да их се држе, како је видео у Светој Гори и у Палестини и у Азији“[462].

Овде се ради о *реформисању* црквеног устава, који је, у то време, био држан у свим нашим црквама и манастирима. Расветљењу ове стране рада Св. Саве Радослав Грујић посветио је исцрпну расправу и показао *какви* су све црквени устави били у употреби код нас[463]. И у Светој Гори и у Србији је, и пре Св. Саве, владао *Студитски устав,* који је реформисао патријарх Алексије Студит (1025–1043). Овај устав је био примљен и у манастиру Св. Богородице у Цариграду, који је, касније, Св. Сава прерадио у облику *Хиландарског* и *Студеничког типика.* Када је, као архиепископ, изводио организацију српске цркве, Св. Сава се држао узора васељенске патријаршије што Доментијан назива

[457] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 216.
[458] Ср. Г. Острогорски: *Историја Византије*, стр. 409.
[459] Станоје Станојевић: *Свети Сава и независност српске цркве*, стр. 247 (белешка бр. 49).
[460] На истом месту.
[461] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 166.
[462] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 218.
[463] Рад. М. Грујић: „Палестински утицаји на Св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији“ (*Светосавски зборник*, књ. I, *Расправе,* стр. 279-312).

„васељенским законоположењем“, на које је он био навикао још као монах у Светој Гори. Ово „васељенско законоположење“ се ничим не разликује од онога што је код Доментијана изражено речима, да је Св. Сава, дошавши први пут у Србију из Свете Горе, донео собом „сваки узор Свете Горе у своје отачаство киновијама, игуманијама, сихистеријама...“[464].

Из чињенице да је, примајући монашки чин, и сâм узео име Сава, може се закључити, да је Св. Сава, још тада, знао нешто о св. Сави Освећеном (умро 531), једноме од оснивача монаштва у Палестини. Од св. Саве Освећенога остао је један монашки *Устав,* доцније прерађиван и допуњаван. Овај *Устав* примила је, касније, Јерусалимска патријаршија као општи Устав за цело своје подручје и због тога је назван Јерусалимским уставом. Од XIII века овај Јерусалимски устав почео се примењивати све више и на подручју цариградске патријаршије да би, у току XIV и XV века, потиснуо из ње Студитски устав, а после пада Цариграда 1453. и Устав цариградске велике цркве.[465] Код нас је Јерусалимски устав преведен 1319. године и од тада је почео улазити у *потпуну* употребу, а са наших рукописа прешао је, крајем XIV века, у Русију.

Када се вратио са свога првог путовања у Свету земљу Св. Сава није извршио потпуну *замену* већ постојећих црквених устава и поретка, него само допунио оно што је већ постојало оним што је видео у Палестини и у Малој Азији и усвојио. То ново, што је сада Св. Сава уводио, Доментијан назива „јерусалимским исправљењем“ и истиче, да је Св. Сава вршио одабир онога што је одговарало нашим тадашњим приликама.

Има се утисак да је Св. Сава, после повратка из Свете земље, био веома активан. Он је ишао по народу, окупљао га и просвећивао, одржавао *црквене саборе* на којима су, поред епископа, узимали учешћа и монаси и световни свештеници. Ови сабори су одржавани ради утврђивања вере и доброг црквеног поретка у народу. Ово је, вели Доментијан, Св. Сава чинио „прилажући им сâм собом узор“[466]. Архиепископ Данило II истиче, да се „у дане овога преосвећенога (Св. Саве) објави *права* и *савршена вера* у његову отачаству…“[467].

Промена на престолу у Србији омела је рад Св. Саве. Ова промена је била последица измењених односа сила на Балканском полуострву, која се тешко могла избећи: у природи стања ствари је лежало, да уместо зета побеђеног епирског деспота дође на престо зет победоносног Јована Асена II (1218–1241), који је, тада, био најјачи владар на Балкану. Владислав је, по свему што се дâ закључити, дошао на престо против воље Св. Саве и остао на њему од 1234–1243. године. Св. Сава је, видели смо већ, крунисао Владислава, али се убрзо иза тога повукао са чела Српске цркве.

7. ОДСТУПАЊЕ СВ. САВЕ СА ПРЕСТОЛА. ДРУГИ ОДЛАЗАК У СВЕТУ ГОРУ И СМРТ

После извршене промене на престолу у Србији Св. Сава је решио да по други пут оде у Свету земљу и да посети и Египат и Малу Азију. Овоме одласку претходило је *одступање* Св. Саве са архиепископског престола у Србији и избор јеромонаха Арсенија за његовог првог наследника.

---

464 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 103.
465 Рад. М. Грујић: *Палестински утицаји*, стр. 284.
466 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 170.
467 Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских* (превод Л. Мирковића, стр. 180).

О правим разлозима и једнога и другога ми данас знамо веома мало. За Станоја Станојевића циљ овога другога путовања Св. Саве на Исток био је нејасан. „Особито је чудновато“, вели он, „да је Сава на тако далек и тегобан пут пошао сразмерно врло брзо после свога првог пута[468].“ У чињеници, да је тада Св. Сави било преко 60 година, види Станојевић озбиљне и веома важне разлоге[469].

Сигурно је да Св. Сава није пошао на овај, тада веома тежак и неудобан, пут без неких, бар интимно за њега, крупних разлога. И биографи Св. Саве и архиепископ Данило II више описују одступање Св. Саве са престола и избор и постављање Арсенија за његовог наследника, него што нам казују нешто о мотивима одступања Св. Саве са престола и одласка на пут са кога се није више жив вратио у Србију. Они веле, да је Св. Сава дуго и марљиво припремао Арсенија за свога наследника и постепено га уводио и у тајне и лепоте монашког подвига и у вештину практичне управе црквом. Архиепископ Данило II, који целом својом изванредном личношћу много подсећа на Св. Саву, пише: „И овај господин мој преосвећени кир Сава видевши како се таква неисказана благодат Божја догађа на њему (Арсенију), узе га у своју ћелију, да стоји пред њим и да се *после њега* јави као *други учитељ и наставник* отачаства свога, и ту живећи у ћелији Св. Саве ... све чињаше што виде учитеља свога од почетка да се труди више свију[470].“ Доментијан вели, да је Св. Сава „својим светим прозрењем“ одабрао Арсенија за свога наследника[471], а Теодосије допуњује Доментијана казивањем, да је Св. Сава изабрао Арсенија „за кога *испитаније* знађаше да је украшен безлобношћу и правдом више од других, мужа предостојна у свему који се увек боји Бога и брижљиво чува Његове заповести“[472].

С обзиром на целокупност личности Св. Саве и, нарочито, на његову велику љубав за духовни подвиг и људе који га упражњавају, врло је вероватно, да се Св. Сава повукао из управе Српске цркве сâм и без икаквих спољних принуда. Он је хтео да, пре него што га коса смрти однесе са овога света, одреди себи за наследника човека у кога је веровао и да га, у послу који му је предао, подупре својим ауторитетом док овај не буде могао сâм да уреже свој пут у стварност која није била лака. Станоје Станојевић је у праву када у одступању Св. Саве са управе црквом види акт мудре увиђавности његове да питање свога наследника реши још за време свога живота, „јер је он врло добро знао, да од *личности* његовог наследника у многом погледу зависи даљи развитак српске цркве, привођење у дело и живот основних принципа, које је он био поставио, и учвршћења добијених повластица“[473].

У чињеници да је Св. Сава, сâм по својој вољи и жељи, одабрао себи Арсенија за наследника, не може се гледати *заобилажење* сабора, који је био надлежан да бира архиепископа. Стално замењујући у своме казивању Владислава са краљем Радославом архиепископ Данило II наводи, да Св. Сава није то радио без „целога сабора српске земље“[474]. Доментијан, сасвим разумљиво, казује о овоме и више и стварније. Св. Сава, по Доментијану, „сабравши свој свети сабор, Богом изабране светитеље (епископе) свога отачаства, и часне игумане и богоносне чрнце (монахе) и христољубиви народ и

[468] Станоје Станојевић: „Св. Сава и проглас бугарске патријаршије“ (Глас СКА CLVI, други разред 79, 1933, стр. 174).
[469] На истом месту.
[470] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских* (превео Л. Мирковић, Београд 1935, стр. 182, 183).
[471] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 177.
[472] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 222.
[473] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 82.
[474] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 189.

богомислена чеда свога отачаства, и осветивши га Богом дарованом му благодаћу, и постави га (Арсенија) као архиепископа на своме престолу“[475]. Теодосије вели, да је Св. Сава посветио Арсенија „вршећи свету и божанствену службу са свима епископима..., и поставив га место себе за архиепископа на свој Богом му даровани престо, утврди га“[476].

У пролеће 1234. године, Станоје Станојевић узима да је то било у пролеће 1233[477], Св. Сава је кренуо на своје друго путовање. Можда, заиста, Доментијан не греши када истиче, да је ово друго путовање Св. Саве дошло као жеља његова да се опет удаљи од света. „...И ево, вели Доментијан за Св. Саву, по *трећи пут растргну варљиве узе овога света, и одбаци јарам свој од себе,* отиде последујући Ономе, који је рекао: ‚Где сам ја, ту ће бити и мој слуга’ (Јов. 12, 26)[478].“ Ово исто, само друкчијим речима, истиче и Теодосије када вели, да Св. Сава, *„клонећи се људске славе* намисли да остави власт просветитељства, и, ако буде воља Божја, да *изврши жељу своју,* те да у туђим странама, рече, заврши и живот свој, и каже *насамо* Владиславу краљу своју намеру“[479]. Према Данилу II Св. Сава је, опраштајући се од архиепископа Арсенија, овоме рекао: „...А сада ја не знам, да ли ћете ме опет и до *краја мога века* угледати у телу[480].“

У својој расправи *Свети Сава и проглас бугарске патријаршије* Станоје Станојевић изнео је хипотезу о томе, да је иницијатива за друго путовање Св. Саве на Исток дошла од бугарског цара Јована Асена, таста краља Владислава. Јован Асен, победник у бици на Клокотници 1230. године, хтео је да има потпуно самосталну цркву па је поверио Св. Сави мисију да му то изради и код јерусалимског, антиохијског и александријског патријарха пошто је он то већ био свршио са патријархом Германом II. „Св. Сава је“, вели Станојевић, „био врло погодна личност за тај посао. Сава је био владалачки син и рођени стриц једног владара, који је био зет најмоћнијег владара на Балканском Полуострву; он је био архиепископ, организовао је цркву у својој земљи и управљао је 14 година својом паством. Вешт и окретан политичар, Сава је имао успеха у многим мисијама; он је имао богато искуство, и његов је ауторитет био велик и давно утврђен. Напослетку, он је био познат са јерусалимским патријархом, и могао од њега добити препоруке за друга два патријарха. Да је Асенова идеја да повери Св. Сави ту важну мисију била добра, види се по томе, што је Св. Сава свој задатак и успешно свршио[481].“

Ову хипотезу Станојевић је поновио и у своме делу *Свети Сава.* И ту он вели, да је Јован Асен „замолио Саву, да оде на Исток, па да тамо код јерусалимског, александриског и антиохиског патријарха изради и добије њихов пристанак, да се бугарска црква прогласи за патријаршију“[482] ... Следећи Станојевића Јован Радонић је претпостављао, да је патријарх Герман II „изгледа, пристао да призна бугарског архиепископа за патријарха само уз претходни пристанак источних патријараха у Антиохији, Јерусалиму и Александрији“[483]. Радонић се, даље, домишљао, да је Св. Сава, примајући се ове мисије, „с једне стране желео везати за српску државу моћног бугарског цара, а с друге том услугом

[475] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 177.
[476] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 222.
[477] Станоје Станојевић: *Свети Сава и проглас бугарске патријаршије*, стр. 186.
[478] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 178.
[479] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 221.
[480] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 190.
[481] Станоје Станојевић: *Свети Сава и проглас бугарске патријаршије*, стр. 187-8.
[482] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 77.
[483] Јован Радонић: *Свети Сава*, стр. 56.

ослабити утицај охридског архиепископа који је, налазећи се у држави цара Јована Асена, могао поново иступити против самосталности српске цркве“[484].

Нема никаквих историјски неоспорних чињеница које би се могле навести у прилог Станојевићеве хипотезе. Ову околност није превиђао ни сâм Станојевић, па је изнео низ могућих приговора својој хипотези не одлучујући се да је напусти[485]. Интересантно је поменути, да је Станојевић изнео своју хипотезу о учешћу Св. Саве у признању Бугарске патријаршије и поред тога што се у додатку *Синодику* цара Борила, где се опширно прича о постанку Бугарске патријаршије, Св. Сава уопште не помиње.

Против Станојевићеве хипотезе говори и то што је Св. Сава отишао на своје друго путовање не као *активни* архиепископ Српске православне цркве, него као човек који се повукао са власти и ишао за унутрашњим гласом у себи. Ако је он имао да, на своме другом путовању, сврши једну важну мисију за бугарску цркву, онда би је он успешније могао свршити као активни архиепископ него као човек који се повлачи из црквене политике.

Ако је, као што изгледа вероватније, Св. Сава пошао на своје друго путовање тек у пролеће 1234, а не у пролеће 1233. године, онда би он стигао са великим закашњењем, да цара Јована Асена обавести о својој евентуалној мисији: без икаквог учешћа Св. Саве споразумели су се цар Јован Асен и цар Јован Ватац у пролеће 1235. године о оснивању Бугарске патријаршије у Трнову. „Тако је“, вели Георгије Острогорски, „Бугарско царство добило црквену самосталност, иако је бугарска патријаршија, исто као и српска аутокефална архиепископија, у почетку признавала првенство никејског патријарха, чије се име спомињало у бугарским црквама[486].“

Када су овако стајале ствари, шта је онда ту могао да допринесе Св. Сава? Када су се бугарски и византијски цар, заједно са врховним представницима својих цркава, споразумели о давању самосталности Бугарској патријаршији, која је то постала много раније, нису источни патријарси ту имали ништа да пристају нити да самосталност Бугарске патријаршије оспоравају. Њихов пристанак или непристанак на то могао је имати само извесни морални значај. Потезати због тога једног старог човека, чије је здравље било прилично оронуло, на тако далек пут, не изгледа да је могло бити потребно у једној ствари која је већ била свршена од оних од којих је њезино решење и зависило.

Оно о признавању првенства никејског, односно цариградског, патријарха, које наши грађански историчари истичу као ознаку извесне црквене зависности, треба схватити сасвим друкчије: сви су православни патријарси признавали првенство цариградског патријарха, али не у смислу *власти* него части. Помињање, када служи поглавар једне аутокефалне цркве, цариградског патријарха, није доказ *зависности* од њега, него свести о догматском и духовном јединству између свих представника независних православних цркава.

Имао је право Никола Радојчић када је одбацио хипотезу о учешћу Св. Саве у добијању независности бугарске цркве. Он је одбацио ову хипотезу због тога што „за њу нема никаква ослонца у историјским изворима, пошто је научно непотребна, јер нам је добро познат начин како је бугарска црква постала самостална патријаршија, и пошто је немогуће и замислити, да би Византија и Бугарска пустиле једног странца да се с таквим

---

[484] На истом месту, стр. 57.

[485] Станоје Станојевић: *Свети Сава и проглас бугарске патријаршије*, стр. 187. Белешка 29.

[486] Георгије Острогорски: *Историја Византије*, стр. 410.

кругом рада меша у њихове односе, како се претпостављало да је чинио Св. Сава“[487]. Радојчић, у складу са нашим изворима, указује и на то, да Св. Сава „није био једини поклоник светих места, који је топло желео да их се што више нагледа и да их што чешће посећује. Њих самих ради“[488].

Није нам познат ни дан ни датум одласка Св. Саве из Будве, где се укрцао за Бриндизи, али је његово путовање описано доста исцрпно. Доментијан је опширнији од Теодосија, али се оба слажу у главним стварима ... На путу од Будве до Бриндизија Св. Сава је срећно избегао једном добро планираном и припреманом гусарском нападу. Чекајући у Бриндизију лађу за даље путовање Св. Сава је примио једну групу ових гусара, који су се спремали да га нападну, и богато их обдарио. Опростио им је намеравани напад и тиме на њих учинио снажан утисак.

На путу од Бриндизија за Акру, Св. Сава је издржао и велику буру, која се, веле његови биографи, утишала на молитву Св. Саве. Доментијан наводи текст ове молитве, која је дуга и врло топла. „Силом добродетеља свога у том часу, у магновењу ока, подиже силни дух, и ветар од крснога знака побеже натраг, и угаснуше превелики морски вали, и сви демони ишчезоше, не трпећи знамење крсне силе[489].“ „Вали се“, вели Теодосије, „около подизаху да преливаху лађу и савише се једрила која се од силе ветра замало на сломише. Крмар је због јачине ветрова употребио сву вештину управљања, и што вештије учинити није могао смислити, а лађарима који изгубише наду на живот, руке сасвим клонуше, и сви у невољи умираху од страха, јер сва нада да ће се спасти, пропаде[490].“

Јован Радонић је, не знамо на основу чега, тврдио да је путовање Св. Саве од Будве до Акре трајало три месеца. За разлику од свога првог путовања Св. Сава је, сада, у Акри одсео у *своме* манастиру Св. Георгија, „кога раније беше искупио поробоћена од Латина“ и учинио га метохом манастира Св. Саве Освећенога“[491]. Из Акре је Св. Сава отпутовао лађом преко Велико Кесарије и Јопа и, одатле, у Јерусалим где је опет одсео у *своме* манастиру Св. Јована Богослова, „који, први пут дошав, искупи од Сарацинâ за своје име“[492].

У Јерусалиму је Св. Сава остао подуже и, изгледа, имао доста дуге разговоре са патријархом Атанасијем са којим се био спријатељио за време своје прве посете. Једно место код Доментијана, које код Теодосија не долази, указује на то, да су Св. Сава и патријарх Атанасије водили и неку врсту политичких разговора. Патријарх је, вели Доментијан, вероватно ради свога личног обавештења, питао Св. Саву „како свет, и да ли су мирна царства по земљама, и да ли је добро држава царства вашега, и како ли те Господ проведе на овоме путу?“[493]. Теодосије истиче гостољубље патријарха Атанасија и казује како он „узе Светога у свој дом, и питаше га како је на путу провео и како га опет доведе Бог и о свему. Заједно бише за трпезом, и угости Светога с многом радошћу, па га отпусти Св. Богослову (манастиру Св. Јована Богослова) где ће наставати“[494].

---

[487] Никола Радојчић: „Св. Сава и автокефалност српске и бугарске цркве“ (Глас СКА, CLXXIX, други разред 91, 1939, стр. 239-240).
[488] На истом месту, стр. 251.
[489] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 181, ср. Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 223-226.
[490] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 223.
[491] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 182, ср. Теодосије: *Живот Св. Саве*: стр. 225.
[492] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 183.
[493] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 227.
[494] Теодосије: *Живот Св. Саве,* стр. 226.

Из Јерусалима је Св. Сава отишао у Александрију, посетио патријарха Николу, измењао са њим дарове и „у тој светој цркви уписа у *именик* себе и своје родитеље и љубазног брата кир-Стевана, који је био краљ“[495]. Теодосије истиче да је александријски патријарх много заволео Св. Саву. „Много дана патријарх позиваше Светога, заједно су за трпезом бивали, наслађиваше се љубави његове, а Свети питајући *научи се* од патријарха многим *духовним судовима* у размишљању, и питањима и беседама много се користише и један и други“[496].

Св. Сава је употребио много времена обилазећи *монашке колоније* по Египту, које су га веома привлачиле. „Обишавши све крајеве тих светих, прими од свију поуку, хотећи научити тачно све што је од првих *мучалника,* који су *истинито* проводили монашки живот ... И пошто су га сви благословили, опет отиде у Тиваиду и у Египат и у Црну Гору, у којој манастири имају *скитски образ* (начин) и свете мужеве који живе у њима по два или по три. Обишавши сву Сирију и Персију и цео Египат и његове крајеве, где год је чуо за крепке чрнце (монахе), никако их не остављаше, док их не би видео[497]“. Према Теодосију Св. Сава је посетио пустињаке и у Марсоти, који „мученички живљаху крај Ливије у *мучању анђеоском* и молитвама и посту. Са њима се питаше с *духовним пословима,* и много користи задоби од њих, кас што очекиваше, и, пошто све довољно милостиво обдари обогаћен од њих благословом и молитвама, иђаше на пут свој, радујући се“[498].

Из Египта се Св. Сава вратио опет у Јерусалим, да би одатле отишао на Синај истим путем којим су, према предању, бежали св. Богородица и Јосиф са Христом за Египат. Према казивању Доментијана и Теодосија био је Св. Сава пријатељски дочекан и од „другог султана“, који му је дао пратњу за Синајску Гору, где је Св. Сава био примљен од тамошњег епископа. У манастиру на Синају провео је Св. Сава цео часни пост и „сваке суботе пењаше се на *свети врх;* и испуњаваше у недељу свеноћно тамошње стајање у песмама и молитвама“[499]. И ту, на Синају, „уписа себе и своје родитеље и првог краља, брата својега Стевана, у поменик манастира с браћом“[500].

Са Синајске Горе Св. Сава се опет вратио у Јерусалим, где се задржао само краће време, па отишао у Антиохију, где је, такође, био пријатељски примљен од антиохијског патријарха. Одатле је, преко Јерменије и „турачке“ земље, дошао на „сиријско море“ и ту изнајмио лађу за Антиохију. Успут се, на лађи, разболео (изгледа од морске болести) и није могао да прима храну. Биографи Св. Саве наводе, овде, чудо са рибом, коју су таласи убацили у лађу: „...И од сред саме црвене пучине, као људском руком, избаци из мора превелику и пречудну рибу, и паде у лађу, где лежаше преосвећени, и положи се на самога њега, као самом руком тога хранитеља[501]“. Чим је окусио од, за њега, спремљене рибе Св. Сава је оздравио и „посвећењем Божјим би излечен и добивши снагу о томе пређе море, и пристаде у Антиохији. И прође Анатолију, и по том Византију, и дође у Цариград“[502].

О задржавању Св. Саве у Цариграду Доментијан казује веома мало. Св. Сава је одсео у манастиру Св. Богородице Евергетиде (Јеверготисе), затим прешао у манастир Св.

---

495 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 187.
496 Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 227.
497 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 187, 188; ср. Теодосије; *Живот Св. Саве*, стр. 228.
498 Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 228.
499 На истом месту, стр. 231.
500 На истом месту, стр. 232.
501 Доментијан: *Животи Се. Саве и Св. Симеона*, стр. 202, ср. Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 234.
502 Доментијан: *Живот Св Саве и Св. Симеона*, стр. 203.

апостола, где „остаде чинећи свете потребе са царским мајсторима“[503]. Св. Сава је, казује Доментијан, имао намеру да се опет врати у Србију преко Свете Горе, али се „тако не изволи Светоме Духу, и не случи му се да тамо иде, но му се предложи пут у земљу бугарску, и отуда отиде у град Несебар“[504]. Према Теодосију Св. Сава се у Цариграду „много дана одмори, и набављаше потребе и часне црквене сасуде, и, увек истражујући *мођи светих, куповаше*“[505].

Последња станица Св. Саве на повратку са другог путовања по Истоку била је бугарска престоница Трново. Ништа, стварно, не знамо о мотивима Св. Саве да окрене преко Трнова, где је, као и свуда раније, био топло и пријатељски примљен и од цара Јована Асена и од бугарског патријарха Јоакима. Теодосије је само навео, да је Св. Сава „хтео да види свога свата“, што се односи на цара Јована Асена, таста краља Владислава. Доследан својој хипотези о учешћу Св. Саве у добијању самосталности бугарске цркве, Станоје Станојевић вели, да оно што је навео Теодосије, „није довољан мотив да стар, заморен и болестан човек у зимско доба пође место кући, на другу страну. За Савино скретање с пута и одлазак у Бугарску морали су постојати важнији разлози, а не само жеља да види свога свата“[506].

Пошто је Станојевићева хипотеза сасвим нереална ми други разлог, осим поменутог казивања Теодеосијевог, не знамо. Пошто је на своме другом путовању обишао све источне патријархе, осим цариградског који је тада био у Никеји, разумљива је радозналост Св. Саве, да се упозна и са бугарским патријархом, који му је, просторно, био најближи и са чијим царем је био у сродству.

И у Трнову, као и свуда на своме путовању, Св. Сава се показао врло издашним према црквама. И у Трнову Св. Сава „даде и у патријаршију бугарску свећене часне одежде и књиге златом оковане и свећњаке, камењем и бисером украшене, и остале сасуде црквене, што и досада стоји сачувано на част Божјој цркви и на успомену Светога“[507] ... Из овога описа Теодосијевог Станојевић је, с правом, закључио, да је „Теодосије био у Трнову, посетио Савин гроб и скупио ту податке о Сави и његовом гробу, које је употребио у својој преради Доментијановог дела, а којих у Доментијана нема“[508].

Из казивања биографа Св. Саве дознајемо да је он дошао у Трново и уморан и болестан. Доментијан вели, да је Св. Сава „од труда боловао“, а Теодосије истиче, да се био нахладио стојећи на дугој богојављенској служби и да је сâм предосетио да ће умрети. С обзиром на своје године и на неизвесност тако дугог и тешког пута Св. Сава је помишљао и на то да се, можда, неће више жив вратити у Србију. Из његовог писма архимандриту манастира Студенице Спиридону (датум писма се ставља у јесен 1234. године или, код Владимира Ћоровића, у јесен 1233. године) види се, да Св. Сава није лако подносио ово путовање и да је помишљао и на могућност да га на путу задеси смрт. „Када свршисмо све ово (пут до Јерусалима и поклоништво по Јерусалиму), тада се, пише Св. Сава, пошто нас стиже путни труд, сви разболесмо, и остављамо живот наш и смрт нашу на Божје расуђивање, и ко од нас буде жив, нека се врати вама, а кога смрт потребује,

503 На истом месту.
504 На истом месту.
505 Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 235.
506 Станоје Станојевић: *Свети Сава и проглас бугарске патријаршије*, стр. 181.
507 Теодосије: *Живот Св. Саве,* стр. 237.
508 Станоје Станојевић: „Смрт Св. Саве“ (Светосавски зборник, књ. I, Расправе, стр. 391.

молитва ваша нека остане с њим[509]". Св. Сава је, разуме се, имао жељу да се врати у Србију, јер, у продужењу писма Спиридону, вели, да се он треба да моли, „да нас Бог укрепи и сачува, да би смо опет к вама дошли"[510].

Да се Св. Сава надао да ће се жив вратити у отаџбину могло би се закључити и из једног места код Доментијана где се вели, да Св. Сава „имајући изоштрено срце на сва дела Божја, и ум окрилаћен благодаћу Божјом, прође као муња, и облети као пчела сабирајући своме отачаству мед богоразумља" на својим путовањима[511]. Свети Сава је сабирао и куповао не само црквене књиге, утвари и одежде, него и мошти светитеља и све то носио собом за Србију. Теодосије вели, да Св. Сава „хоћаше све ово донети у своје отачаство"[512]. Радослав Грујић мисли, да је Св. Сава, на једном од својих путовања, откупио и мошти светих Срђа и Вакха, које су биле положене у манастир Милешева пре него што је тамо пренето тело Св. Саве из Трнова[513].

Када је болест почела узимати маха и Св. Сава осетио да ће у Трнову умрети, послао је један део своје пратње у Србију са свим што је био набавио и с благословом „свој деци својој"[514]. Од Теодосија дознајемо да је, по наређењу Св. Саве, био извршен попис свих ствари које су биле код њега и које је требало однети у Србију, а које он „купујући беше сабрао у Палестини, и у Сирији, у Египту и у Вавилону, у Азији и Константиновом граду, часне одежде свећенства и свећњаке златоковане и бисером украшене и друге сасуде црквене, *много моћију светих,* заповеди да се однесу у *архиепископију,* а друге и у Студеницу. Даровав *посланицом* мир и благослов Владиславу краљу и намјеснику својега престола блаженоме Арсенију архиепископу и свој земљи људи својих, отпусти тако ученике своје у српску земљу, и сам с мало њих остаде"[515].

Свети Сава се упокојио у Трнову у ноћи између суботе и недеље. Доментијан вели да је то било „када је *прошао* дан суботњи и кад је *приспела* недељна ноћ и када је озаравао дан недеље"[516], а Теодосије каже, да је то било у „поноћ дана васкрсења, када је недеља осветала"[517].

И поред тога што је ово казивање биографа о дану и часу смрти Св. Саве јасно, појавио се у нашој науци, поодавно, спор око тога *када* је он пошао на своје друго путовање и колико је времена протекло од његовог одласка из Србије до доласка у Трново. Дискусија се водила о томе да ли је Св. Сава умро 1235. или 1236. године, односно да ли је на своје друго путовање отишао 1233. или 1234. године. Од наших познатих, новијих, историчара за годину 1235, као годину смрти Св. Саве, одлучили су се Владимир Ћоровић, Станоје Станојевић и Јован Радонић. Године 1933. расправљали су Станоје Станојевић и Александар Соловјев о години смрти Св. Саве и дошли до закључка

---

[509] Влад. Ћоровић: *Списи Св. Саве*, стр. 187, ср. Л. Мирковић, *Списи Св. Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 149.
[510] На истом месту.
[511] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 188.
[512] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 188.
[513] Рад. М. Грујић: „Св. Сава и мошти св. Срђа и Вакха" (Гласник скопског научног друштва 9-10, 1936, стр. 358).
[514] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 237.
[515] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 237.
[516] Доментијан: *Живот Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 205.
[517] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 237.

да је он умро 14. јануара 1235. године[518]. На ово се питање Станојевић вратио три године касније и остао при истом мишљењу[519].

Овим питањем позабавио се исцрпно и Драгутин Анастасијевић у расправи *„Свети Сава је умро 1236 године"*[520]. За све доказе присталица мишљења, да је Св. Сава умро 1235. године Анастасијевић вели, да они ништа не доказују и да „ми немамо на основу чега да стављамо Савину смрт у 1235. годину, већ морамо веровати, да је година Савине смрти 1236. година"[521].

И питање у који је дан Св. Сава умро исто тако је живо дискутовано. Ово питање стоји у вези са даном празновања Св. Саве и у нашој и у другим православним црквама: као дан смрти Св. Саве празновао се 12, 13, 14, а понегде и 15. јануар (по старом календару). У нашој цркви је преовладало празновање 14. јануара. Д. Анастасијевић мисли, да се овај датум усталио код нас тек од 1319. године, када је архиепископ Никодим превео типик Св. Саве Освећенога и увео га (изгледа потпуно) у српску цркву[522].

Од решења питања *које* је године умро Св. Сава зависи и решење питања када су његове мошти пренете из Трнова у манастир Милешева. Као, мање-више утврђено, узима се да су мошти Св. Саве пренете из Трнова у манастир Милешева у мају 1237. године. Празник *преноса* мошти Св. Саве празнује се 6/19 маја. Према истраживањима Стевана М. Димитријевића *зачеци* службе преноса мошти Св. Саве падају у време самога преноса и приписују се Доментијану за кога се држи да је пратио Св. Саву на његовом другом путовању и учествовао и у преношењу његових мошти из Трнова у манастир Милешева. Ову службу је, касније, допунио Теодосије и, „као и у биографији Св. Саве изразио незадовољство, што га је у ондашњем јавном мнењу изазвао одлазак Св. Саве из отаџбине, а појачала га смрт његова и почивање ван ње"[523].

Преносу мошти Св. Саве из Трнова у Србију претходили су врло интересантни преговори између краља Владислава и бугарског цара Јована Асена, његовог таста, који је, поново, одбијао да дозволи пренос Светитељевих моштију. Доментијан вели, да је краљ Владислав, после једног откривења, решио да тражи мошти Св. Саве[524]. Када прве његове молбе, упућене тасту, нису биле испуњене, краљ Владислав је сазвао *државни сабор* и, свакако, са пристанком сабора решио „путовати од Запада ка Истоку, не могући гледати свога истинитога пастира у туђој земљи, и умне његове овце Богом вођене саме пођоше тражећи пастира"[525].

Теодосије приписује архиепископу Арсенију иницијативу за пожуривање преноса мошти Св. Саве. Он је говорио краљу да није ни лепо ни прилично оставити Св. Саву, „који је поднео многе подвиге и безбројне труде ради српске земље, како би је украсио црквама и краљевством, архиепископијом и епископима и свима *уставима и законима*

[518] Станоје Станојевић и А. Соловјев: „Које је године умро Св. Сава" (Глас СКА, CLVI, други разред 79, 1933).
[519] Станоје Станојевић: „Смрт Св. Саве" (Светосавски зборкик књ. I, 1936).
[520] Драгутин Анастасијевић: „Свети Сава је умро 1236 године" (Богословље, год. XI, 1936, стр. 237-275).
[521] На истом месту, стр. 275.
[522] На истом месту, стр. 270-271.
[523] Стеван М. Димитријевић: *Празновање 6/19 маја преноса моштију Св. Саве из Трнова у лавру Милешеау и служба тога празника,* Сремски Карловци, 1935, стр. 7.
[524] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 207.
[525] На истом месту, стр. 208.

(православља), да његове свете мођи леже ван својега отачаства и престола своје цркве, у туђој земљи"[526].

Доментијан је пропустио да помене *два изасланства,* које је краљ Владислав слао своме тасту с молбом да се дозволи проношење мошти Св. Саве у Србију. Владислав најпре „посла једнога од најчаснијих својих благородника", а када се овај вратио несвршена посла „опет краљ посла још више благородника к цару", али ни они нису могли ништа свршити. Одбили су их с мотивацијом да „Свети ништа није завештао о своме преносу"[527]. Када није било више изгледа да се цела ствар може лако решити одлучио се краљ Владислав на пут у Трново. Теодосије казује, да је краљ Владислав, у топлој молитви на гробу Св. Саве, признао себе кривим због одласка Св. Саве из Србије и због тога што је он умро у туђини. Он се молио Светитељу: „...Види моју тугу и труд мој тебе ради и чуј вапај мој, не остављај својега отачаства ради кога си поднео многе подвиге и безбројне труде и болести, нити ме облачи у *стид* и *срамоту,* боравећи у туђој земљи[528]".

Краљ Владислав није, разуме се, био крив ни због одласка Св. Саве из Србије ни због тога што је он умро у туђој земљи, чији га је православни народ трајно волео и сматрао и својим светитељем. Још крајем прве половине XIX века био је у манастиру Рилу, највећој светињи Бугара, врло жив култ српских светитеља и, нарочито, Св. Саве, чији се специјални култ „огледа нарочито у параклису посвећеном Св. Сави и Св. Симеону-Немањи, међу источним ћелијама изнад Самоковских врата"[529], где су насликани разни мотиви из живота Св. Саве.

И Доментијан и Теодосије уплићу више силе у целу ствар око дозволе да се пренесу мошти Св. Саве у Србију: тек пошто се у једном сну страшно онеспокојио, цар Јован Асен је пристао да се пренесе тело Св. Саве у манастир Милешева. Дочекане и праћене уз велике почасти и слављене остале су мошти Св. Саве у манастиру Милешеви све док их није Синан-паша однео на Врачар и спалио. Било је, тада, заиста све онако како се пева у једној песми *службе* преноса Светитељевих моштију: „Стекоше се људи пастве Твоје, а побожни краљ и множина свештених служитеља положише Твоје часно тело на богопримна рамена, као пресвети дар кивотом приносећи и појући, Тебе величаху[530]".

8. КУЛТ СВЕТОГА САВЕ У НАШЕМ НАРОДУ

Ниједна личност наше прошлости није се дубље урезала у свест нашега народа од Свегога Саве. Његови ближи и даљи савременици доживели су га као учитеља и духовног препородитеља и као путовођу у живот вечни. Оно *необично* у личности Светога Саве, што су уочили и најпростоји људи српске земље његовог времена, било је саткано од великог подвига и жртве Светитеља, који је умео да вечно сједини са практичним и да своје сународнике уводи у тајне вере подижући их, истовремено, и културно и привредно. Он је свакога човека примао као стварност за себе и као проблем око кога се вреди трудити, ући у његову тајну, у свет његових брига и невоља и прићи му као што брат прилази брату, топло и снисходљиво, без гордости и без звецкања ауторитетом.

---

[526] Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 239.
[527] На истом месту, стр. 239, 240.
[528] На истом месту, стр. 241.
[529] Радослав М. Грујић: „Култ Св. Саве у манастиру Рилу у XIX веку" (Гласник скопског научног друштва, књ. XV-XVI, одељ. друштвених наука 9-10, 1936, стр. 362.
[530] Стеван М. Димитријевић: *Празновање 6/19 маја...*, стр. 46.

Наш народ је ово схватио и подигао му у своме срцу и души храм који никакве буре времена нису могле срушити. Он се привио око њега, молио му се и доживљавао га као свога предводника кроз све буре временâ, које су наш народ ломиле кроз историју. „Све што је најбоље и најсавршеније или је у природи једног предела лепше и необичније, довео је наш народ у везу са идеалом својим, Светим Савом, и његовим апостолским путовањима и проповедањима. Нема краја, у коме какав крст, дрво, извор, пропланак, пећина, водом издубљена стена, друга каква необична белега или нешто ређе, боље или лепше од осталога не би носило име Светога Саве[531]“.

Стварни лик Св. Саве, оно што је он био у свој збиљи и стварности свога многостраног деловања, ишчитавали су наши научници из његових дела и истицали више оно што се њима чинило стварније и истинитије. *Лично* у доживљавању личности Светитељеве није се, по урођеној нам људској слабости, могло сасвим мимоићи: разни наши научници прилазили су му са разних полазних тачака гледишта и оцртавали га у складу са својим идејним опредељењем. Код највећег броја претегао је национално-политички моменат на штету религиозно-моралног лика Светитељева. У овој интерпретацији губили су се подвижник и светац и на сцени се јављао један изузетно активан и мудар политичар, који продубљује и употпуњује државну идеју свога оца. У широким слојевима народа, дубоко ураслог у своју словенску прошлост, у којој је трајно тињало паганско наслеђе предака, лик Светога Саве добио је и неке, чисто митолошке особине без да је престајао бити православни духовник и светац.

Има озбиљних мишљења, која тврде да је на фресци Светитељевој у манастиру Милешеви сачуван његов оригинални физички лик. Владимир Петковић вели, да је ова фреска рађена још за време земаљског живота Светитељева. „Натпис поред његовог лика овде га не обележава изразом ‘свети’, уобичајеним за умрле и канонизоване светитеље, већ изразима ‘богоносни отац Сава’[532]“. И на овој фресци, и на другима, Свети Сава је приказан као крупан човек „са метластом брадом и са изразитим цртама лица“[533].

Радослав Грујић је држао за „врло вероватно, да је Св. Сава, по старом ктиторском праву и обичају, као *млад монах* портретисан био већ крајем XII века у Хиландару... У манастиру Четрдесет мученика у Ксеропотаму Св. Сава је дао да се насликају портрети св. Симеона и његов... Дакле, врло је вероватно, да су се ктиторски портрети Св. Саве као *младога монаха,* још за живота његова, налазили не само у Ксеропотаму и Хиландару, него и по осталим задужбинама његовим у Светој Гори – у Кареји, Ватопеду и по другим местима“[534].

Ни Пера Ј. Поповић ни Владимир Р. Петковић нису допуштали могућност, да је Свети Сава *лично позирао* уметнику, о чијем дару Поповић има веома високо мишљење. Уметник је, према Пери Ј. Поповићу, радио лик Св. Саве „по сећању, у колико га је запамтио, или по старим фрескама“[535]. Владимир Р. Петковић је указивао на постојање ликова и икона, који су били израђени на дрвету, „па су се после фреске са портретима радиле према овим ликовима на дрвету... И лик Св. Саве у Милешеву несумњиво је рађен

---

[531] Стеван М. Димитријевић: *Свети Сава у народном веровању и предању,* Београд 1926, стр. 3.

[532] Владимир Р. Петковић: „Св. Сава у старој уметности српској“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 68)

[533] На истом месту, стр. 68.

[534] Радослав М. Грујић: „Монашки портрети Св. Саве“ (Гласник скопског научног друштва, књ. XV-XVI, Одељ. друштва. наука 9-10, 1936, стр. 353, 354).

[535] Пера Ј. Поповић: „Фреска ктитора у манастиру Милешеви“ (*Прилози за књиж., језик, историју и фолклор,* књ. VII, 1927, 94).

према једној таквој икони“[536]. Н. Л. Окунев је, такође, истицао лепоту ове фреске Св. Саве, али је оспоравао Петковићево тврђење, да је овај лик Светитељев рађен још за време његовог земаљског живота[537].

Поповић је рекао за овај портрет да је прекрасан. „Претставља Светитеља старијег са проницавим погледом сивих као челик очију. Већина других – новијих – фресака претставља га *риђег;* док је овде више смеђ са релативно кратко – високо над раменима – подрезаном косом. Брада проседа – више четвртаста. Тонзура и овде. По лику и погледу види се да Сава није обичан црквени великодостојник, већ црквени политичар, који с оцем изграђује државу. Уметник је умео да ухвати све црте које сведоче о унутрашњем психичком раду овог великог свеца. Поред тог највећег успеха зографовог да дâ живота и израза, он и скрупулозно црта и колорише: лице Светитељево, као човека смеђег, мање је светло и румено од Владислављевог благо-риђег и младог лица. Колико ту суптилности има где задржава интерпретацију за жива лица, исту, али прави разлику у нијансама, како где треба...“[538]. Проблем *тонзуре* на фрескама, које представљају Светог Саву, објаснио је Стеван Димитријевић у својој расправи *Православље Светога Саве: о венцу Христовом на најстаријим иконама његовим*[539]. Тонзура је, према Димитријевићу, „изображаван венац Христов“, који „није изазвала жеља за подражавањем апостолима Петру и Павлу, него га је створило обредно стрижење косе, а покрила од старозаветног свештенства примљена освештана капа“[540].

Из лика Св. Саве, како је он сачуван у манастиру Милешеви, ишчитаване су бројне особине његове. Према Владимиру Ћоровићу „Савине црте на том портрету, поред аскетске строгости, показују извесну одређеност погледа и снагу воље. Светитељеве крупне очи су продорне и гледају непосредно као да зову и опомињу на дужност“[541] ... Указујући на велику распрострањеност ликова Св. Саве у нашим црквама широм целе земље, Владимир Петковић мисли, да то долази отуда што се у Светом Сави „огледало *оваплоћење* српске цркве и његов лик није смео изостати ни у једној српској цркви. Његов лик постаје управо символ и главно обележје српства и српско име је у њему оставило најпоузданије трагове своје“[542].

Код нас је истицано више пута, да је Свети Сава био изванредан државник и реалан политичар са здравим смислом за организовање и духовно и национално уобличавање нације, којој је, веле, свесно и доследно стављао у службу и Српску православну цркву. И у добијању самосталности Српске православне цркве видео је Станоје Станојевић „велики политички таленат и државничке способности Савине“[543], које је он, заиста, имао у већој мери. Светога Саву означавао је Felix Kanitz као човека, „чијој мудрости његова земља и

---

[536] Владимир Р. Петковић: „Из старог српског животописа“ *(Прилози за књ., јез., истор. и фолклор, књ.* VII, 1927, стр. 107).
[537] Н. Л. Окунев: *Милешево, памятник серпского искуства XIII вѣка*, Праха 1938, стр. 22-23.
[538] Пера Ј. Поповић, На истом месту, стр. 93.
[539] У „Светосављу“, органу Удружења студената Православног богословског факултета, год. I, св. 5 и 6, 1932, стр. 193-215, 249-275.
[540] На истом месту, стр. 275.
[541] Владимир Ђоровић; *Историја Југославије*, стр. 113.
[542] Владимир Петковић: „Свети Сава у старој уметности српској“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 68).
[543] Станоје Станојевић: „Свети Сава као државник и политичар“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 49-50).

његова породица имају највећим делом да захвале за свој брзи успон“[544]. L. v. Südland (Др. Иво Пилар) гледао је у Светом Сави централну личност српске историје, „будући да је он у првом реду положио основицу за каснији србски узпон... Сви каснији владари из династије Немањића трошили су само главницу, што овај народни вођа бијаше намро србском народу... Поименице бијаше његово и само његово дјело она тиесна веза између државе, народа и Цркве, коју сусрећемо касније у свим даљним фазама живота србског народа. Св. Сава створио је и организирао србско-грчко-източну Цркву, а створио ју је тако, да је увиек морала стајати у служби србског народа и србске државе“[545].

Владимир Ћоровић, често распеван и увек топао када говори о великим светињама из наше прошлости, захватио је овај проблем на врло интересантан начин и писао: „Често је пута у верским дебатама избијало питање, које, међу осталим, чини и једну занимљиву главу Браће Карамазова: не да ли црква има постати државом, него држава црквом. Дебата је то била у идејама социјално моралним, можда понегде чак и моралистичким у појму царства небеског. У нас се, међутим, догодило нешто необично, нешто што је у основи најближе правом Хришћанству, а ипак тако ретко; у нас је, ето, по тим општим схватањима црква постала народ, а народ црква, истина не у теолошком и моралистичком, него у национално-политичком смислу. Наше православље, ‚српска вера’, постало је оваплоћење наше национално-државне традиције, а наша национална психа дала је митологисаној вери елементе веровања. Свети Саво постао је више национални, него црквени светац и у његовом култу несумњиво превлађује више саосећано и традиционалистичко-национално него легендарно и богоугодно[546]“.

Има, свакако, доста тачног и оправданог у истицању националног и државничког рада Светог Саве. Он је био не само истински родољуб, него и сасвим *нов тип родољуба,* који је кроз сопствено смиривање и делотворно одуховљење уздизао свој народ. Из овога облика родољубља, освећеног истинским духом православља, изњедрило се оно што је уједињавало наша племена и дало српској држави вишу идеју и смисао. Када се Свети Сава појавио у народу и постао мисионар и препородитељ није још био завршен процес стапања и духовног уједињења наших племена. Стојан Новаковић је, с правом, истицао, да око што се зове српски народ, није једноставна, нити од искони српска целина. Данас сви, мање-више, мисле да је *оно* што се данас зове српски народ, постало истим путем којим су постали и сви други народи, то јест мешавином и једначењем не само *српских* него и *инородних* племена ... Држава, а не мало и црква, нарочито у старо време, учиниле су много за стапање и амалгамисање[547].

Национални значај дела Светога Саве састоји се баш у томе што је он овај процес уједначења племенских подвојености и разлика усмерио у једном јасном и одређеном правцу. Значај стварања самосталне српске православне цркве видео је Андра Гавриловић у томе што је тиме Свети Сава „једном за увек прекинуо нит по коме се пре туђински интереси могаху, кад год им је годило, преко цркве уплетати у државне послове српске. Црква се српска развијала даље упоредо са државом српском, достигавши њене поглавице у црквеној хијерархији највиши ступањ ... Основавши цркву народа ради, Сава је учинио да она збиља постане потреба душе народне, што се најлепше види из листова српске

[544] Felix Kanitz: „Das Königreich Serbien und das Serbenvolk“ (*Kraljevina Srbija i srpski narod*), Leipzig 1914, стр. 128-129.
[545] L. v. Südland (Dr. Ivo Pilar): *Južnoslovensko pitanje. Prikaz cjelokupnog pitanja.* Zagreb 1943, стр. 56.
[546] Владимир Ћоровић: *Покрети и дела*, стр. 39-40.
[547] Стојан Новаковић: *Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима*, стр. 119-120.

историје, исписаним у тешким данима искушења за доба народне потчињености туђину. Тада је црква, проповедајући начела, тако рећи, Савине вере, проповедала тиме и право народно на живот. И народ је ту цркву назвао *српском* црквом. Нису то начела сваке цркве историске, нема те топлине у свакој методи црквенога проповедања начела Христових. Сава је таквим радом својим стекао права на поштовање свега хришћанства“[548].

Особеност овога рада Светог Саве видео је Стеван Димитријевић у његовој умешности, да се приближи духу народа и да га, снагом свога личног примера, уздигне и поведе. У своме мисионарском и националном раду Свети Сава је, вели Димитријевић, ишао „низ матицу урођених тежњи и добрих склоности свога народа ... и водио је рачуна и о *словенском* менталитету свога народа, који се у ондашњем јеку племенске подвојености још мање покоравао сувим заповестима и ауторитету, који даје породично наслеђе или положај, него је ишао за стеченим убеђењем у личне достојности вођа, у истинитост науке проповедника и сагласност живота његовог с оним, чему учи. Он је знао, како су мало стварних резултата постигли они, који су хришћанство *силом* наметали и свом снагом рушили стару веру и обичаје њене“[549].

Свети Сава није истребљивао, него, где год је то било могуће, покрштавао и оплемењивао народне обичаје и његове националне навике и особине. Овај његов рад је и учинио, да је *српско православље* „развило своје особености и задржало много тога из старе, прехришћанске епохе. Сам процес црквене христијанизације није продро онако дубоко као у Руса, већ је народ унео у цркву и својих националних елемената, сасвим различних од православља н. пр. грчког, руског и других источно-хришћанских цркава“[550].

Наглашавање овога *народњаштва* у раду Светог Саве, кога је било тамо где му је било места, може довести до погрешног закључка, да се он мало бринуо о чистоти вере и црквеног учења. Грешио је Владимир Ћоровић када је приписивао Светоме Сави извесну нехатност према чисто *догматској* страни вере и према чистоти црквеног учења и писао, да Свети Сава, тобоже, „није много догматисао и на ту страну црквеног васпитања није обраћао велику пажњу. Он је хтео да цркву створи активном, живом и непосредно заинтересованом за цео прогрес народа. У томе је његов највећи значај“[551].

Овакве тврђења се тешко могу довести у склад са *стварним,* историјским, Светим Савом, човеком свецело православним, који је активно живео у цркви и добро познавао животну снагу догми. Код обојице биографа Светога Саве кипти од доказа његове дубоке побожности и делотворне црквености и пожртвованог залагања за то, да и свештенство и народ уздигне црквено и научи их чистој вери. Доментијан, поред осталога, казује, како „овај преосвећени многообразне свете цркве сатвори по своме отачаству, и не само по отачаству, него и по *источним* и *западним* земљама, селима и градовима, пустињама и горама и пештерама послужи, и своме отачаству постаде вођ на *добру веру* и на *светињу,* и постаде нови законодавац, служећи новом благодаћу на истинитом апостолском основу, показујући истоке и западе“[552].

---

[548] Андра Гавриловић: *Свети Сава*, стр. 214-215.
[549] Стеван Димитријевић: „Свети Сава као народни учитељ“ (Братство Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 92.)
[550] Владимир Дворниковић: „Је ли наш народ религиозан?“ (Летопис Матице српске, књ. 348, св. 2, 1937, стр. 180).
[551] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 109.
[552] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 197.

Владика Николај Велимировић је, сасвим тачно, указао на то, да треба разликовати настојање Светог Саве, да Србија добије самосталну *националну* цркву од тврђења неких наших историчара, да је он, тобоже, хтео да створи и неку нашу *националну религију.* „Национална религија", вели Велимировић, „не може бити ништа друго него *паганизам.* Први српски архиепископ је знао ово врло добро. Када је организовао српску националну цркву он се није руководио идејом оживљавања шовинизма међу Србима, а још мање тежњом да оживи њихову паганску племенску религију. Он је хтео само да кроз национално организовану цркву учини свој народ достојним чланом универзалне православне породице хришћана. Он сâм био је прожет духом васељенског хришћанства. Као такав он се у свакој православној заједници, сваке расе и језика, осећао као код своје куће"[553].

Ни у ономе што се код нас, после Првог светског рата, почело називати *светосављем* не треба гледати ништа друго, него наш *национални доживљај* православља без икаквих одступања од црквене чистоте његовог догматског учења. Јустин Поповић је, сасвим тачно, рекао, да светосавље није ништа „друго до православље, само у српском руху, у српској редакцији"[554]. Биографи Светога Саве веле, да је Светитељ био пламени Христољубац и да се, на религиозно-духовном плану, његово мисионарско дело састојало у томе, да је Христа „усадио у срце и душу народа. И одомаћио га у нашој историји. Величина нашега народа је у томе, што је кроз Светог Саву усвојио јеванђелску правду и претворио је у своју. У току векова он се толико сродио са том правдом, да је она постала његово свакодневно, његово обичајно Јеванђеље"[555].

У својој личности могао је Свети Сава остварити високи идеал православне духовности у мери, која је највише доступна човеку, само због тога што је цео његов живот „у овоме свету био изграђен на два начела: његов живот је био непрекидно служење Богу, непрекидно богослужење, јер је овај свет он сматрао за величанствени храм Божји у коме се врши непрекидно богослужење"[556].

Нашавши сâм себе кроз сопствени монашки подвиг и схвативши кроз духовну оцрковљеност своје личности свој животни призив, да духовно разбуђује и васпитава и друге, Свети Сава није, и поред напорног труда Милоја Васића да то докаже, био *исихаста:* монашки подвиг Светог Саве и његово повремено пооштрено подвизавање у испосници иданоноћно бдење у бесмолвију, нешто су сасвим друго од исихазма[557].

Повлачење у тишину испоснице и живљење уз пооштрена лишавања хране и појачано молитвено бдење служили су православним монасима, па и Светом Сави, за духовно сконцентрисавање и ојачавање, обично, пред извођење неког већег дела: то је било свесно мобилисање духовне снаге у себи, а не губљење у дочаравањима онога што је човеку недокучиво. Према Стевану Димитријевићу, састојало се „српско аскетско начело Светог Саве" у овоме: „Сјединити монашке телесне подвиге са практичним потребама живота, узвишенога са корисним, а то је од манастира и манастирских метоха створило угледна добра, те су их ради тога наши стари онако обилато даривали. Калуђери наши, идући на поклоњење у Јерусалим и Свету Гору Атонску, пролазећи за Синајску Свету

---

553 Nikolai D. Velimirovich: *The Life of St. Sava (Живот Св. Саве),* Libertyville, 1951, стр. 192.
554 Јустин Поповић: *Философске урвине,* Минхен 1957, стр. 205.
555 На истом месту, стр. 192.
556 Јустин Поповић: *Светосавље као философија живота,* Минхен 1953, стр. 28.
557 Милоје Васић: *Жича и Лазарица,* Београд 1928, стр. 172-176 (Ту је Васић навео своје доказе о тобожњем исихазму Св. Саве).

гору и кроз Египат, многи и после дужег живљења тамо, упознавали су се и са бољом привредом. Ради писаније и других манастирских послова крстарили су стално по народу и сејали своје знање, доспевали и до Приморја и до Млетака, па и отуда преносили општу културу, а нарочито на метосима заводили рационалнију економију“[558].

Све ове особине наследило је наше монаштво од Светога Саве, коме, како је рекао Николај Велимировић, околности нису дозвољавале да сасвим постане *отшелник.* „Бог га је био послао да ради међу народом и за народ. У њему су се Исток и Запад сједињавали кроз хармонију која задивљује. Он је био склон дубокој медитацији као ориенталац и био одлучан у акцији као западњак. Ове обадве особине, или талента, он је био развио до савршенства. Уосталом, била је то једна иста духовна снага, коју је он користио сада за овај, сада за онај циљ[559]“.

Ни када је био мртав и почивао у манастиру Милешеви Свети Сава није престајао да буде, како га је назвао архиепископ Данило II, „*светилник* свога отачаства земље српске, господин наш и учитељ“[560]. Око његових моштију окупљао се народ и снажио његовим духом: на гробу Светог Саве крунисао се 1377. године босански бан Твртко за краља Срба и Босне. Седамдесет и једну годину касније назвао се хумски војвода Стефан Вукчић „херцегом од Светога Саве“. „А што је Вукчић узео баш ту титулу биће разлог у општем култу Савином, и што се манастир са тако популарним моштима налазио баш у његовој земљи, и што се тамо крунисао Твртко и тим указао босанским великашима на нарочит значај тога места[561]“.

И за време ропства под Турцима проширио се култ Светога Саве не само на све делове нашег православног народа него и на наше муслимане и на римокатолике: временом је Свети Сава постао наш општејугословенски светац, једнако поштован од свих. Године 1547. забележио је Жан Шесно, да Турци (читај наши муслимани) поштују гроб Светога Саве и манастиру деле милостињу[562]. Исто је видео и Катарин Зен 1550. године, који додаје, да муслимани Светог Саву „особито поштују и јако га се боје“[563]. Бенедикто Рамберти је забележио 1553. године, да манастиру Милешеви Турци и Јевреји дају већу милостињу него православни[564]. Млетачки бајило М. П. Контарини свратио је 1580. године у манастир Милешева и видео ковчег са моштима Светог Саве, али су им калуђери показали само руке говорећи „да чељаде, које му гледа у лице, тако се преплаши, да не може више живјети“[565]. Поштовање према гробу Светог Саве било је код наших муслимана тако велико, да су се радо одазивали и долазили на мобе манастирске и тражили да им калуђери читају молитве. „До скора је било случајева, да и муслиман, кад на коњу иде из Пријепоља у Исарџик, сјаше пред манастирским мостом на реци Косаћанци, пређе пешке више манастира, па тек када одмакне од њега, онда поново

[558] Стеван Димитријевић: „Свети Сава као народни учитељ“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 108-109).
[559] Nikolai Velimirovich, *The Life of St. Sava,* стр. 88.
[560] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 79.
[561] Владимир Ћоровић: „Култ Св. Саве“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 116).
[562] Rad jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti, књ. LXII, 1882, стр. 72.
[563] Rad jugosl. akad. znan. i umjetn., књ. LXII, 1882, стр. 98, ср. *Starine jug. akad. znan. i umjetn.,* књ. X, 1878, стр. 207.
[564] Rad jug. akad. znan. i umjetnosti, књ. XXXVII, 1876, стр. 214.
[565] Rad jug. akad. znan. i umjetnosti, књ. CXXIV, 1895, стр. 65.

појаше. Упитан зашто то чини, каже: ‘Наши су нам стари казивали, да овако радимо и да манастир као своје чувамо“[566].

Када су крајем XVI века почели да избијају устанци против Турака наде народа окретане су, поново, Светом Сави: српски устанци у Банату, на чијем се челу налазио вршачки владика Тодор, носили су на својим заставама лик Светог Саве. Страх од чудотворне моћи Светог Саве, који је био почео да хвата Турке, одразио се и у једној народној песми у којој се вели, да ће „овај ђаурски светитељ, све нас Турке у Шам прогонити“.

Одмазда Турака је дошла брзо: године 1594, или 1595, година је спорна, спаљене су мошти Св. Саве на Врачару у Београду иако, можда, не целокупне. Један запис из тога времена бележи: „Да се зна како Турци сажегоше Св. Саву, архиепископа српске и поморске земље, у Београду. Командујући везир, који је ишао пред војском, био је Синан-паша[567].“ Десет година касније забележио је монах Нићифор у манастиру Фенеку, да је Синан-паша спалио тело Светог Саве у Београду и да је „тада била велика нужда калуђерима и пустошење цркава[568].“

Интересантно је, да спаљивање мошти Светитељевих није умањивало веру народа у његову чудотворну моћ. Антун Сасин приписивао је пораз Турака код Острогона казни Божијој, „јер ждегоше славна Саву[569].“ Јеролим Кавањина истиче, да је Свети Сава преко три стотине година чинио чуда и био спаљен од Синан-паше[570].“ И Андрија Качић-Миошић је истицао чудотворну помоћ Светог Саве у борби против Турака[571].“ Године 1597. писали су милешевски калуђери папи у Рим: „Од када су Турци однели Светога Саву из Милешева, њима Бог не помаже, убијају их крстјани са сваке стране[572].“ У народној песми *Саво и турски цар,* насталој у Црној Гори, вели се, да на молитву Светога Саве

„Из облака тиха роса наће,
Из ње паде студено камење,
Оно бије по таборах Турке,
Не утече друга никаквога,
Ни да каже како с’ погинули[573]*.“*

Овога спаљенога светитеља огласио је Иван Томко Мрњавић, католички шибенички и наречени босански бискуп, својим претком. Он му је написао биографију, која је ушла у западне светитељске зборнике, да године 1789. буде у Млецима посебно издата. Биографија Светог Саве налазила се и у календару Јосифа Симона Асемана, штампаном 1755–1757. У личности Светога Саве видео је Тома Ивановић, дубровачки католички свештеник, „парца Херцеговине“, тј. њезиног заштитника.

---

[566] Стеван Димитријевић: „Спаљивање моштију Светога Саве“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 150).
[567] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи*, књ. I, стр. 266, бр. 941.
[568] На истом месту, бр.
[569] *Stari pisci hrvatski*, knj. XVI, Zagreb 1888, стр. 185-186.
[570] *Stari pisci hrvatski,* knj. XXIII, 1913, стр. 269.
[571] *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*, седмо издање, Zagreb, стр. 26.
[572] K. Horvat: *Monumenta historica,* Sarajevo 1909, стр. 58.
[573] Вук Стефановић Караџић: *Српске народне пјесме,* књ. III, Београд 1896, стр. 70.

У једној својој „пјеванији“ истиче Андрија Качић-Миошић чудотворност Светога Саве и вели:

„Рад чудеса калуђера Саве
Словинске га све државе славе,
А највеће ерцега Стипана
Светог Саве бановина звана[574]*.“*

Нису, дакле, Турци без неких великих својих разлога, одлучили да спале мошти Светог Саве. „Ма какви иначе били, Турци су божје угоднике, ‚добре’, остављали прилично на миру; а када су се, ипак, решили да спале Саву, значи да су имали неких крупних разлога за то. Култ тога свеца, изузетно велик и стално негован, почео је да се развија и претвара у једну идеју. Сава је био претставник немањићке Србије, син њеног главног творца, глава цркве коју је баш та Србија дигла до највише висине. Његов култ значио је култ те старе Србије, старе српске државе, коју је потиштени народ, под вођством свога свештенства, хтео да васкрсне. И мислило се, погрешно, да кад се униште Савине мошти, као непосредни објект тога култа, да ће бити уништен и његов култ и та ослободилачка мисао коју је он стварао. Али Савин је култ био, међутим, толико већ укорењен у народу, да је спаљивање његовог тела дало само нов полет за јачање тог општег поштовања[575].“

III. ГЛАВА: СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА ОД ОДСТУПАЊА СВЕТОГА САВЕ ДО ПРОГЛАСА ПАТРИЈАРШИЈЕ

1.

Од одступања Светога Саве са архиепископскога престола 1234. па до прогласа Српске патријаршије 1346. године протекло је око 112 година. За ово време великог успона и снажења средњовековне Србије изменило се, на престолу Светога Саве, *једанаест* архиепископа. О неколицини од њих знамо веома мало. Само о најугледнијим остало је забележено нешто више, али ни изблиза толико да би могло задовољити нашу радозналост. Скоро све што се зна о српским архиепископима средњега века, садржи се у *Животима краљева и архиепископа српских,* које су саставили архиепископ Данило II и његови настављачи, чији број није ни до данас поуздано утврђен[576]. Никола Радојчић мисли, да је Данило II саставио Животе архиепископа од Арсенија до Саве III, а да је његов први настављач саставио „Живот Никодимов и Данила II.“ Од *другог* настављача Данила II потицали би „Животи патријараха Јанићија, Саве и Јефрема“[577].

За ових 112 година, веома бурних и пуних крупних догађаја у животу средњовековне Србије, продужено је изграђивање српске православне цркве на темељима које је положио Свети Сава: његова личност и његов пример остали су трајни углед свим

[574] *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*, стр. 26.
[575] Владимир Ћоровић: „Култ Светога Саве“ (Братство Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 117-118.
[576] Никола Радојчић, „О архиепископу Данилу II и његовим настављачима (Предговор *Животима краљева и архиепископа српских* од Данила II, које је превео др Лазар Мирковић), Српска књижевна задруга, Београд 1935, стр. CXVII.
[577] На истом месту, стр. XXIII, XXIV.

његовим наследницима, који су за себе говорили, да „обдржавају престо Светога Саве“. Светосавско начело служења народу, трајно живо у свести српских првосвештеника, изражавало се у томе што је српско свештенство, нарочито монашко, било несебично предано народу. За архиепископа Данила II, једнога од најинтересантнијих наследника Светога Саве, рекао је Ђорђе Сп. Радојичић, да је из Доментијанова дела о Светоме Сави научио „да буде добар монах у светосавском смислу: повлачење од света таквом монаху омогућава да се духовно оснажи и оспособи за што свесрдније и потпуније служење народу и држави, наравно изграђеној на хришћанским начелима. Индивидуално спасење не треба занемаривати, али је много важније и узвишеније спасење целога народа, које се постиже кроз хришћанску државу[578]“.

Средњовековна Србија је била, и по својој идеји и по многим остварењима, хришћанска држава у којој је однос између цркве и државне власти био хармоничан. Није, онда, никакво чудо, да су се границе Српске архиепископије шириле упоредо са границама српске државе. „Освајањем нових покрајина умножавао се број епископија, од 1282 особито на југу, где су многе епархије одузете биле, прво од охридске цркве, доцније од цариградске патријаршије, и у њима постављени Срби, пошто грчки епископи беху протерани[579].“

Нису се границе Српске архиепископије шириле само према југу, него и према северу, где су краљеви Драгутин и Милутин трајно учврстили српску власт. И у унутрашњости, на подручју светосавске архиепископије, осниване су *нове* епархије о којима се, на жалост мало шта сачувало. Обично се узима, да су у време владавине краља Милутина, поред старих, постојале још и ове епархије: *Липљанска* (или грачаничка), *Кончулска, Лимска, Мачванска, Браничевска, Београдска* и од 1282. године, када је краљ Милутин дефинитивно освојио Скопље, *Скопска,* која је, после прогласа патријаршије, била првопрестона митрополија[580].

Београдска епархија, по своме пореклу једна од најстаријих на Балканском полуострву, могла је ући у састав српске државе за време краља Драгутина, али нам имена њених епископа из тога времена нису позната. Из тога времена се помиње у Београду *велика* митрополитска црква, коју је једном приликом посетила краљица Симонида и поклонила се чудотворној икони Св. Богородице. Архиепископ Данило II пише о овој посети: „...И дође у славни и сјајни град звани Београд *српски,* који стоји на обали реке Дунава и Саве. И ту се у великој саборној цркви метрополитској поклонише са умиљењем чудотворној икони пресвете Богородице[581]“. Евгеније Голубински је мислио, да је за време краља Стевана Дечанског и *Нишка* епархија ушла у састав Српске архиепископије[582].

И број ових нових епархија Српске архиепископије и време њиховог постанка наводе се различито у нашим домаћим изворима. У *Сјеничком* и *Подгоричком летопису* се вели, да је Грачаничку (Липљанску), Браничевску и Београдску епархију основао Свети Сава што, разуме се, није тачно. Исто се вели и у *Српском летопису* код Серафима Ристића[583]. Исто се тврди и у *Родослову светих ктитор и господ српских земљ*[584]. За попис

---

[578] Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски књижевници XIII-XIV века,* Београд 1942, стр. 6.
[579] Константин Јиречек — Јован Радонић: *Историја Срба,* књ. II, стр. 64.
[580] Радослав Грујић: „Скопска епархија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 161).
[581] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 73.
[582] Ев. Голубинский: *Краткій очеркъ...*, стр. 460.
[583] Ср. Стојан Новаковић: „Неколико српских љетописа“ (*Старине,* књ. XIII, 1881, стр. 177, 182, Серафим Ристић: *Дечански Споменици*, стр. 3-4).
[584] Стојан Нoваковић: „Грађа за српског љетописца“ (*Старине,* књ. IX, 1877, стр. 75-76).

епархија, како је он наведен у поменутом Родослову, рекао је Стојан Новаковић, да представља „попис стања српске цркве у време кад је постао љетопис, а не у време Светог Саве“[585].

Оснивање нових епископија било је изазвано црквеном потребом и, према Андри Гавриловићу, „од особите важности су биле епископије *мачванска* и *браничевска* које су тада основане због све већег значаја православља, које је на северу расло упоредо са разграњавањем државе. Посебан је значај имала и *лимска* епископија, на Лиму при манастиру Св. Апостола Петра и Павла, као и *грачаничка,* чију је столицу такођер обновио краљ Милутин“[586].

Српски архиепископи, чије је седиште године 1253. архиепископ Арсеније пренео из манастира Жиче у Пећ, имали су, током времена, да савладају цео низ незгода, од којих су неке биле унутрашњо-политичке а друге црквено-политичке природе: у унутрашњој политици, која је понекада била врло заоштрена, српски архиепископи су деловали смиривајући врхове државне управе и морећи завађене чланове краљевског дома. У овоме су се, видећемо, нарочито истицали архиепископи Никодим и Данило II, људи широке културе и великог угледа и изван своје отаџбине.

Црквено-политичке тешкоће долазиле су знатним делом као одраз политичке констелације на Балкану, који је био подељен између бројних владара, од којих су сви имали утицаја и на развој црквено-политичких односа у својим земљама. Иако одани православној цркви нису ни српски владари средњег века могли бити изван опште утакмице за превласт и изван притиска верских утицаја са Запада. Ово тим пре што је Византија, и пре и после обнављања 1261. године, била раздирана борбама између две струје: једна је тражила унију са Римом и у њој гледала политичко спасење, а друга је претпостављала верску независност политичкој.

Цар Михаило VIII Палеолог, који се енергично залагао за остварење црквене уније са Римом, посегао је и на *независност* Српске православне цркве. У августу 1272. године цар је потврдио старе повеље византијског цара Василија II, којима се епископије по српским и бугарским крајевима потчињавају Охридској архиепископији што је, разуме се, био само израз његове срдите немоћи због отпора, који су српска и Бугарска црква пружале његовим унионистичким тежњама[587].

Српска се црква није дала приволети да на Унионистички сабор у Лиону, који је почео рад у мају 1274. године, пошаље своје делегате. Уместо тога цар Михаило VIII Палеолог послао је папи Гргуру X (1271–1276) „некаква писма аутокефалног српског архиепископа и бугарског трновског патријаха Јоакима, тобож упућена цариградском патријаху Јосифу, где су тобож и Срби и Бугари давали пристанак на унију. А уз ова је писма ишла и молба Палеологова, да исто тако и папа, као што је то већ урадио Палеолог, уништи самосталност српске и бугарске цркве, пошто је оне нису добиле по папском одобрењу, па да обе те цркве врати под некадашњу њихову господарку, охридску архиепископију ‘првојустинијанску’, у чију су дијецезу те земље спадале још од времена Јустинијана I и папе Вигилија[588].

На Лионском сабору, где се грчко изасланство појавило 7. јуна 1274. године на челу са Георгијем Акрополитом, Грци су, поново, тврдили, „како митрополија Србија и

---

585 На истом месту, стр. 76.
586 Андра Гавриловић: *Историја српске православне цркве*, стр. 88.
587 Драгутин Анастасијевић: „Лионска унија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 572).
588 На истом месту, стр. 573.

патријархат Загоре (Бугарске) нису *канонични,* јер су установљени без дозволе папске на штету охридске цркве, коју су још цар Јустинијан и папа Вигилије обдарили привилегијама“[589].

Траг о овоме непријатељском раду цара Михаила VIII Палеолога против Српске православне цркве остао је забележен код архиепископа Данила, који вели, да се цар Михаило одлучи од *„хришћанске* вере, узе веру *латинску“*[590], а када је цар Михаило VIII Пелеолог погинуо, назвао га је *нечастивим* царем.

Овај покушај цара Михаила VIII Палеолога, да уништи независност Српске православне цркве и да јој, као што је то био урадио и у Византији, наметне унију са Римом, дискутован је у нашој историографији неколико пута. Ослањајући се на Марина Дринова[591] Станоје Станојевић је наводио, да је цар Михаило VIII Палеолог, у августу 1272, „покушао да уништи самосталност српске и бугарске цркве и да их потчини охридској архиепископији, а на Лионском сабору је уложио протест против независности српске и бугарске цркве и тражио да се оне укину“[592].

Много темељитије, него што је Станојевић урадио, захватио је цео овај проблем Никола Радојчић и претресао изворе на које се позивао Дринов. Поред основног места код Јеронима Зуруте, на које се позивао Дринов, Никола Радојчић је навео и односно место из *мемоара,* које је цар Михаило VIII Палеолог, у јулу или августу 1274. године, био упутио папи Гргуру X. Радојчић је дошао до закључка, да за пристанак Србије на унију нема никакве сигурне потврде[593]. Филарет Гранић је писао: „За пристанак, у било којој форми, српске цркве на закључење црквене уније у Лиону, не постоји никакав сигуран доказ, а ни у погледу пристанка бугарске цркве није ствар довољно јасна“[594].

У време када су се могла догодити ова насртања на независност Српске цркве, од 1264. до 1276, измениле су се на престолу српских архиепископа *три* личности: Сава II, четврти син Стевана Првовенчанога, Данило I и Јањићије I. Сава II и Јанићије I су били Хиландарци и поклоници гроба Господњег у Јерусалиму и, свакако, људи веома одани православљу. О архиепископу Данилу I знамо веома мало: на челу Српске цркве био је од смрти Саве II (8. фебруара 1271. по старом календару) до јесени 1272. године. У његовој биографији, која има само неколико редака, стоји, да је он „ради неког случаја који му се догодио, био смењен са светитељског престола“[595]. Данило II, који је написао ових неколико редака, поновио је ово казивање и у биографији архиепископа Јанићија I. И тамо се вели, да је Данило I „ради неког дела, као што је и напред указано, био смењен таква престола“[596].

Тешко је претпоставити, да архиепископ Данило II није знао *прави узрок* смењивања Данила I, али га он, види се, није хтео рећи. Да ово смењивање није остало без незгодних последица за цркву види се из онога што Данило II вели: после збацивања Данила I „настаде велико *тражење, где* да се нађе какав *достојан* и Богу угодан муж у

[589] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ. I, стр. 184.
[590] Данило II: *Животи...*, стр. 83.
[591] Ср. Марин Дринов: *Вопрос за българската и сръпската цържва пред съдилището па Лионскый събор в 1274* (Съчинения на М. С. Дринов, II, 1911.)
[592] Станоје Станојевић: *Свети Сава и независност српске цркве*, стр. 234.
[593] Никола Радојчић: *Свети Сава и аутокефалност српске и Бугарске цркве,* стр. 222-227.
[594] Филарет Гранић: „Византиска рестаурација у Цариграду 1261 и црквена унија у Лиону 1274“ (Гласник српске православне патријаршије: шеста стогодишњица српске патријаршије, Београд 1946, стр. 227).
[595] Данило II: *Животи...*, стр. 208.
[596] На истом месту, стр. 218.

монашком правилу, који може да прими свише даровну власт престола светитељскога, по првообразној части божанскога и *законског предања* светим апостолима и богоносним оцима, и после овога новојављеним и блаженим *учитељем и наставником* кир *Савом"*[597].

Јасно је, да се овде радило о једном *унутрашњем* потресу у Српској цркви, јер се, без некога великога разлога, не би смењивао један архиепископ за кога Данило II вели, да је „био достојан *водитељ* вере божаствене и бринуо се за Христову цркву као што треба"[598]. Није, дакле, узрок збацивања Данила I био у његовој неподобности за положај који је заузимао ни у рђавом управљању црквом. Нејасност, која овде пада у очи, била је повод за различите коментаре, које је Станоје Станојевић подвргнуо критици и одбацио као нетачне[599]. Милоје Васић је и у Данилу I гледао *исихасту* и веровао, да је он био збачен због тога што се супротстављао плановима краља Уроша I, који је хтео да себи потчини и православну и католичку цркву у својој држави[600].

Не може се створити јасна слика о томе, да ли је и у којој мери била подстицана Српска црква од српских владара да приступи унији. Краљица Јелена, жена краља Уроша I, а мајка краљева Драгутина и Милутина, била је, то се сигурно зна, убеђена и ревносна католкиња и било би сасвим разумљиво да је она прижељкивала увођење уније и у Србији. Милан Злоковић је и на манастиру Градцу, задужбини краљице Јелене, видео одраз њене верности римокатолицизму. Јелена је, мислио је Злоковић, могла желети „да у центру Рашке, својом краљевском и *римокатоличком* задужбином, прокрчи пут западној цркви у тада већ изразито православној Србији"[601]. И краљеви Драгутин и Милутин имали су везе са папама, којима су давали наде за увођење уније. Само за време краља Милутина десила су се *четири* покушаја да се Србија приведе унији (1291, 1303, 1306. и 1308). „Најозбиљнији Милутинов покушај с унијом био је 1308 године" и што она није уведена треба захвалити томе што је Србија, за време краља Милутина, имала за архиепископе „своје највеће и најјаче људе, изнад којих се може ставити само Свети Сава, узор и углед ових поборника српске цркве под Милутином"[602].

Унија није била популарна ни у Византији ни у Србији. Цариградски патријарх Јосиф је био и остао противник уније што није остало без јаког одјека и на народ. „Народ, ниже свештенство, калуђерство, а међу осталима на првом месту *атонско калуђерство,* не хтеде ни чути за то сједињење. Да би успео, цар је употребио силу. И на Атону су пале многе жртве (на пр. у Ватопеду, у Иверону, у Зографу, у Кареји). Зло престаде тек са смрћу Михаиловом и одбацивањем Лионске уније под његовим наследником Андроником II (1282–1328)[603].

Ово што се, због уније, дешавало у Светој Гори, разноструко повезаној са Србијом, није могло не одјекнути и у Српској православној цркви. Манастир Хиландар био је и, у то време, „главни центар наше старе цивилизације и културе" према коме је била окренута

---

[597] На истом месту.
[598] На истом месту, стр. 208.
[599] Станоје Станојевић: „Српски архиепископи од Саве II до Данила II" (1263–1326). У Глас СКА, CLIII, други разред 77, 1933, стр. 49-50, белешка 18.
[600] Милоје Васић: *Жича и Лазарица,* стр. 175, 204.
[601] Милан Злоковић: „Градачка црква, задужбина краљице Јелене" (Гласник скопског научног друштва, књ. XV-XVI, 1936, одел. друштва, наука, 9-10, стр. 77).
[602] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 177.
[603] Драгутин Анастасијевић: „Света Гора у прошлости и садашњости." (Отисак из Српског књижевног гласника, књ. XVIII, 1907, стр. 15.)

духовна Србија“[604]. Од *једанаест* архиепископа Српске православне цркве од одступања Светога Саве до 1346. године, за њих *седморицу* знамо сигурно, да су били васпитаници манастира Хиландара и да су неуморно бдели над чистотом православља у Српској цркви. За једнога од њих, архиепископа Саву III, вели његов биограф, да „беше васпитање и наук Свете Горе“. За архиепископа Никодима се зна, да је био сав у идејама и култу Светога Саве и да је 1319. године превео цео *Типик Светога Саве Освећенога* и увео га у Српску цркву. Архиепископ Никодим је „увођењем прописа овога Типика желео да олакша српским монасима, и да их упути у исто време, да пођу путем који им указује Сава Јерусалимски и да, живећи по његову Типику, доспеју до откровења и до вечитог живота као и Свети Сава Јерусалимски“[605].

И архиепископ Никодим и архиепископ Данило II, обојица врло активне и енергичне личности, залагали су се за снажење православног утицаја у Србији. Архиепископ Данило II је то чинио и довођењем Грка монаха у Србију и отварањем у Пећи, тада седишту архиепископије, *једне грчке школе.* Биограф Данила II вели, да је Данило II у Пећи подигао цркву Свете Богородице, „која се зове Одигитрија цариградска, празник Успенија“[606]. У овој цркви „устав“ су држали „доброразумни црнци (монаси) грчкога народа“[607]. Ту су се налазиле и „грчке књиге и све црквене потребе“, све оно што је било потребно за одржавање богослужења на грчком језику.

У овоме раду архиепископа Данила II видео је Ђорђе Радојичић одраз културне оријентације Данилове, који је, као и Свети Сава, био искрено и дубоко православан, уздржавајући се да о римокатолицизму пише неповољно. Данило II је „налазио да се српска култура треба да изграђује под што јачим утицајем грчке културе. Зато он доводи грчке монахе и даје им своју цркву на служење. Грчке књиге је набавио у великом броју. Његовим старањем свакако се и преводило с грчког на српски“[608].

Свакако у вези са овим радом архиепископа Данила II писао је његов биограф, да је он „састављао многобројне књиге и изналазио је оне које пре никада нису биле и њима као лепотом звезда обасу Господом поверене му храмове божаствене. Не само таквима, но и свакоме који требаше, обилно даваше, чиме се слави Господ, и блажена је његова успомена“[609] ... Милоје Васић је у овоме видео покушај архиепископа Данила II, да „при архиепископији оснује монашку школу чији су се ученици могли поучити грчком православљу, као и у Светој Гори, у грчких монаха који су држали Свету Богородицу. То је, вероватно, била нека врста ‚богословије’ или ‚духовне академије’ ... Тако је Данило II покушао, а вероватно и успео, да у самој земљи створи духовни центар у Пећи, у архиепископији где је било свих услова за то“[610].

Ово о „грчком православљу“ требало би, чини нам се, схватити тако, да је Данило II, човек широких погледа и врло образован, хтео да и монасима у Србији, а не само у Светој Гори, омогући темељито упознавање са грчким језиком и тиме им учини доступним изворе православног богословствовања.

[604] Радослав Грујић: „Топографија Хиландарских метохија у солунској и струмичкој области од XII до XIV века“ (Зборник радова, посвећен Јовану Цвијићу, Београд 1924, стр. 517).
[605] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 181.
[606] Данило II: *Животи...*, стр. 280.
[607] На истом месту, стр. 281.
[608] Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски књижевници*, стр. 11.
[609] Данило II: *Животи...*, стр. 279.
[610] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 212.

2.

Непосредни наследник Светога Саве био је архиепископ Арсеније о коме, и поред доста опширне биографије коју му је написао архиепископ Данило, знамо, стварно, врло мало. На чело Српске православне цркве дошао је, после одступања Светога Саве 1234. и остао на власти до 1263. године, када је морао да се повуче због болести. Умро је 28. октобра 1266. године.

Из казивања архиепископа Данила II добија се утисак о једном човеку, који је био велики подвижник и, свакако, разноструко обдарен. Родом је био „од *сремске* земље, син неких доброверних и побожних родитеља“[611]. Под „сремском земљом“ Станоје Станојевић разуме Колубару и Мачву, које су се у XIII веку звале Сремом[612].

Не зна се ни где је ни када је Арсеније постао монах. Вели се само, да је као монах чуо о Светом Сави, чија се слава „разнела била у то доба по свим српским земљама и ван немањићке државе“[613]. „О овоме преосвећеноме чувши и Свети Арсеније, и сигурно дознавши за такво дивно пребивање његово и живот“, решио је да га потражи. Дошао је у манастир Жичу, где га је Свети Сава примио у манастирско братство. Данило II вели, да се Арсеније подвизавао под непосредним руководством Светога Саве, који је Арсенија узео „у своју ћелију, да стоји пред њим и да се навикне већем савршенству, подвизавајући се добрим подвигом“[614].

Из целог казивања архиепископа Данила II види се, да је Свети Сава васпитавао Арсенија, за кога се не зна да је икада био у Светој Гори, по узору како су се васпитавали монаси у Светој Гори. Као његов *духовни отац,* Свети Сава је проверавао ревност и послушност монаха Арсенија: „...И заповеди му, вели Данило II, да чини многа искушења, да види да ли ће што узревновати или узнегодовати“[615] ... Када се Арсеније у свему показао добрим, Свети Сава га је, постепено, почео истицати испред других монаха. Поставио га је за *еклесијарха,* једна дужност која је захтевала доста прегалаштва. „Еклесијарх је био у византиској цркви чувар храма и бринуо се да о богослужењу црква буде у реду, да буде спремно све што треба за службу, црквени сасуди и одежде. Сем тога еклесијарх је чувао исправе, свакако оне, које су биле у цркви[616].“ У глави 15 *Хиландарског* и *Студеничког типика* Светога Саве јасно су прописане дужности еклесијарха, које нису биле лаке, а у „поуци“ четвртој прве главе ових *Типика* се вели, да монаси, било млади или старији, ако нешто погреше, треба да се „поуче законима љубави од еклесијарха...“[617].

Да би се уверио о томе како Арсеније врши своју дужност Свети Сава га је сâм надзиравао. „Преосвећени кир Сава свагда га посматраше својим очима од своје катихуменије, која је тако место, на коме стојаше да је добро могао видети све што је чињено унутра у божаственој цркви. И овога блаженога Арсенија гледаше где добро

---

[611] Данило II: *Живоӣи...*, стр. 178.
[612] Станоје Станојевић: „ Архиепископ Арсеније“ (Гласник историског друштва у Новом Саду, књ. V, св. 1, 1932, стр. 3).
[613] На истом месту, стр. 4.
[614] Данило II: *Живоӣи...*, стр. 183.
[615] На истом месту, стр. 182.
[616] Станоје Станојевић: *Архиепископ Арсеније...*, стр. 6, белешка 11.
[617] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 48, 76-77.

служи у цркви, као што треба, нити је изостављао кадгод који устав, но како још боље у свему напредује, и у сласт посматраше ово[618]."

Ревношћу и подвигом, трудољубљем и послушношћу, монах Арсеније је стекао не само поверење Светога Саве, него се прочуо и изван Жиче и њезиног братства. „И тако се поче разносити живот његов, да је био љубљен и од тадањега краља и од свију великоименитих бољара његових, колико беху чули за многа његова добра дела[619]..." Ово постепено и планско припремање Арсенија за више чинове и његово популарисање у јавности указује на то, да га је Свети Сава плански припремао себи за наследника. Када је био решио да одступи са управе српском црквом Свети Сава је поставио Арсенија, који је, како сведочи Теодосије, био тада само *јеромонах,* себи за наследника[620].

По ономе шта Теодосије казује о постављању Арсенијеву за српског архиепископа не види се, да га је Свети Сава предложио *архијерејском сабору* за избор и потврду. Доментијан, који је о овоме могао бити много боље обавештен, вели да је Свети Сава „сабравши *свој свети сабор* Богом изабране светитеље (епископе) свога отачаства, и часне игумане и богоносне чрнце и христољубиви народ и богомислена чеда свога отачаства, и осветивши га Богом дарованом му благодаћу, и постави га као *архиепископа* на *своме* престолу"[621]. Данило II се држи више казивања Доментијанова и вели, да Свети Сава „заповеди да се саберу сва чеда државе његове у славну архиепископију Жичу, од малога па све до великога"[622], што, исто тако, указује на канонски избор и посвећење Арсенијево за наследника Светога Саве.

Данило II нам казује и то, да је, наиме, Свети Сава учинио овај свој избор после дугог размишљања. „Поче мислити, вели Данило II, *много* умом, нарочито кога би могао наћи таква достојна мужа, кога би оставио место себе на престолу своме, који може да буде пастир и учитељ деци отачаства његова земље *српске,* а сам да иде на предлежећи му пут..."[623].

Ми, данас, не знамо разлоге због којих је Свети Сава обишао *све* епископе, које је такође он сâм поставио, а себи за наследника одредио једног јеромонаха, који није могао имати искуства у управљању црквом. Он је, свакако, имао неке своје разлоге за то: Арсеније је узрастао као монах под његовим непосредним руководством и на његове очи и он му је био духовни отац и познавао и „тајне његовог срца". Али, када га је одабрао себи за наследника није га поставио самовољно, како то тврди Станоје Станојевић, него је свој лични избор озаконио највишим ауторитетом цркве. Нема, због тога, право Станојевић када вели, да је то „био неправилан и самовољан поступак"[624].

Није, вероватно, никоме од епископа тада ни пало на ум, да Светом Сави оспори право да сâм себи одреди наследника, што је он учинио уз пристанак и сагласност цркве. Свети Сава се није огрешио о *саборно начело* и Нићифор Дучић је имао право када је тврдио, да је Арсеније *саборски* изабран, а не самовољно постављен[625].

Једно место у биографији архиепископа Арсенија од Данила II указује на то, да је Арсеније био велики подвижник што је, врло вероватно, и могло подстаћи Св. Саву да га

---

618 Данило II: *Животи...*, стр. 184-185.
619 На истом месту, стр. 185.
620 Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 222.
621 Доментијан: *Животи Светога Саве и Светога Симеона*, стр. 177.
622 Данило II: *Животи...*, стр. 187.
623 На истом месту, стр. 186.
624 Станоје Станојевић: *Архиепископ Арсеније*, стр. 8, белешка 20.
625 Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 126.

одреди за свога наследника. „Никада“, вели Данило II за Арсенија, „није остављао добре поуке, предузимајући велике духовне трудове, украшавајући се сваком лепотом богоугодног живота, сијајући постом као сунце леполиког његовог узора, као што ми је био *описан* његов живот од неких богобојажљивих мужева, који су слушали о овом преосвећеном. Јер, рече, изгледао је док је био у животу као и Божји анђео[626].“

Било је нечега трагичног и дирљивог у одступању Светога Саве са престола цркве, коју је он створио и којој је дао чврсте темеље за даљи развој. Опраштајући се од епископа своје цркве, који су били његови ученици и његов рукосад, Свети Сава им је, према Данилу II, рекао: „ А сада ја не знам, да ли ћете ме опет и до краја мога живота угледати у телу[627].“ Теодосије, међутим, истиче, да су се и краљ и властела надали, да ће се Свети Сава опет вратити кући, да се „ван власти, усами у мучању“[628].

Архиепископ Арсеније је управљао Српском црквом *тридесет* година. Иако су се за то време у животу српске државе одигравали важни догађаји нема никаквог трага о томе, да је архиепископ Арсеније у њима активно учествовао. Станоје Станојевић је имао право кад је рекао, да у казивању Данилову „нема о животу и раду Арсенијеву за тих тридесет година никаквих података“[629]. За време Арсенијево пренето је седиште архиепископије из манастира Жиче у Пећ, која од тада постаје духовни центар Српске цркве, да би то остала цео низ векова.

Архиепископ Арсеније је био, изгледа, више *духовна,* него *политичка* личност. Из једне беседе Арсенијеве, како је наводи Данило II, види се, да је он живео у култу Светога Саве и главни задатак свога живота гледао у томе, да испуни његов аманет. „А сада га (Св. Саву),“ говорио је он у једној својој беседи, „већ немамо међу собом, да бисмо сваки час слушали његове доброразумне поуке. Но сами ћемо се међу собом бринути за наше душе, један другоме добри и носећи теготе један другога, имајући у телу једну љубав и једну вољу и хтење[630].“

Само кад се радило о Светом Сави, макар и мртвом, архиепископ Арсеније је показао и велику активност и одлучност. Из казивања Теодосијева дâ се закључити, да је архиепископ Арсеније био иницијатор одласка краља Владислава у Трново и да је он организовао свечани дочек моштију Светога Саве на граници Србије[631].

Три године пред смрт архиепископ Арсеније се разболео и није могао вршити дужност. Радило се, изгледа, о капљи, јер Данило II вели, да „паде овај преосвећени у *љуту* болест, и поче јако боловати, и то не наједанпут, но три године или више пре смрти његове, његово тело је било обузето тешком болешћу, тако да није могао ни служити божаствене службе, нити сам ићи у божаствену цркву, но беше ношен рукама своје христољубиве деце“[632].

Архиепископ Арсеније је умро 28. октобра 1266. године „у држави области велике архиепископије у месту званом Чрнча“[633]. Где се, тачно, налазила ова Чрнча није сасвим јасно. Неки је међу у околину Краљева, други у Херцеговину, а трећи на Лим више

---

[626] Данило II: *Животи...*, стр. 193-194.
[627] На истом месту, стр. 190.
[628] Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 221.
[629] Станоје Станојевић: *Архиепископ Арсеније...*, стр. 9.
[630] Данило II: *Животи...,* стр. 193.
[631] Ср. Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 247-248.
[632] Данило II: *Животи...*, стр. 196.
[633] На истом месту, стр. 196.

Бијелог Поља[634] ... Из Чрнче је тело архиепископа Арсенија однето у Пећ, где је он још за време свога живота био спремио себи гробницу: „...И положише га часно у раци од камена, коју беше сâм себи припремио[635].“ То је, по Милоју Васићу, било одмах „до југозападног ступца под кубетом у цркви Св. Апостола, уз јужни зид цркве“[636]. Саркофаг, у који је био положен архиепископ Арсеније, „израђен је од разнобојног, локалног кречњака. Сем профила нема никаквих других орнамената. Саркофаг је дуг 2,30 м., широк 0,90 м., а висок 1,20 м.“[637]. Лик архиепископа Арсенија остао је сачуван у Ариљу, у манастиру Матејчи и у Кривој Реци на Копаонику.

Према Петру Протићу архиепископ Арсеније је *седам* година после његове смрти проглашен за свеца[638]. Станоје Станојевић мисли, да је култ св. Арсенија пренет из Србије у Русију још у XIV веку. До 1724. године биле су његове мошти у Пећи, „а када су и зашто и куда одатле однете, о томе у савременим изворима, колико је мени познато, нема података“[639]. У XVIII веку су мошти св. Арсенија ношене из једнога манастира у други: године 1920. пренете су из манастира Косијерева у манастир Ждребаоник. У *Србљаку* се налази Служба св. Арсенију, кога црква слави 20. октобра по старом календару.

Наследник архиепископа Арсенија био је *Сава II,* син Стевана Првовенчанога, рођен „пре 1200 или 1201 године“[640]. И њему је Данило II написао кратку биографију у којој је, и поред њене краткоће, доста јасно оцртан духовни лик архиепископа Саве II, синовца Светога Саве. Као и његов стриц, чије је име узео, и Сава II је рано постао монах. Подвизавао се у манастиру Хиландару, одакле је ишао у Свету Земљу да се поклони гробу Христову и „да види сва места страдања Његова“[641]. Вративши се из Јерусалима Сава II је опет живео у Хиландару. Пре избора за архиепископа био је *хумски* епископ, јер се као такав помиње 1254. године[642]. Чињеницу да се код Данила II, који је такође, једно време, био хумски епископ, не помиње да је Сава II пре избора за архиепископа управљао хумском епархијом, Станоје Станојевић објашњава тако, да су се „у то доба црквене традиције понекада, противно сваком очекивању, рђаво држале“[643].

Иако Нићифор Дучић вели, да је Сава II изабран за архиепископа тек после смрти Арсенијеве (28. октобра 1266, по старом календару) биће много вероватније, да је почео управљати црквом одмах после Арсенијева обољења[644]. Није нимало вероватно, да су тадашњи одговорни фактори пустили да црква буде без архиепископа више од три године. Узима се, с тога, да је он још 1263. изабран за архиепископа. Као архиепископ Сава II се угледао на своја два претходника, „знајући да ће свако одговарати за дани му таленат, и зато се неослабљено бринуо за Богом даровану му паству стада Христова...“[645].

---

[634] Станоје Станојевић: *Архиепископ Арсеније...*, стр. 12-13, белешка 34.
[635] Данило II: *Животи*..., стр. 198.
[636] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 220.
[637] На истом месту.
[638] Петар Протић: *Житије српских светаца као извор историски,* Београд 1897, стр. 148.
[639] Станоје Станојевић: „Архиепископ Арсеније...“ (Гласник ист. др. у Новом Саду, књ. V, св. 3, 1932, стр. 337).
[640] Ђорђе Сп. Радојичић: „Ко је отац Саве II“ (Богословље, год. I, 1926, стр. 343).
[641] Данило II: *Животи...*, стр. 206.
[642] Ђоко Слијепчевић: „Хумско-херцеговачка епархија и епископи (митрополити) од 1219 до краја XIX века“ (Богословље, год. XIV, 1939, стр. 268-269).
[643] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи од Саве II до Данила II...*, стр. 47.
[644] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 128.
[645] Данило II, *Животи...*, стр. 207.

Архиепископ Сава II управљао је Српском црквом, по једнима *седам,* по другима *осам* година, Данило II вели, да је „живео у чину чреде своје седам година“[646]. Умро је осмога фебруара 1271. године, дакле у дубокој старости. Његов лик је остао сачуван у Сопоћанима, у Пећи, у Дечанима и у Грачаници. Није јасно, иако је Радослав Грујић то тврдио[647], да ли је Сава II проглашен за свеца. Сахрањен је у манастиру Св. Апостола у Пећи, „где се светолепно и свечано помиње и до сада“[648]. Ова напомена Данила II указује на могућност да је Сава II био проглашен за свеца.

Наследник Саве II био је архиепископ *Данило I, о* коме је веома мало забележено иако је врло тешко претпоставити, да Данило II, његов шкрти биограф, није више знао о њему и о његовом случају. Изгледа да је Данило I дошао на архиепископски престо убрзо после смрти Саве II и да је на њему остао само до јесени 1272. године.

Данило I је „ради неког случаја који му се догодио, био смењен са светитељског престола“[649]. На другом месту Данило II је ово поновио и рекао, да је Данило I „ради неког дела, као што и напред указасмо, био смењен таква престола“[650] ... Није никоме до сада успело да објасни шта се крије под овим „случајем“ и „делом“. Сва бројна нагађања о томе подвргнуо је Станоје Станојевић критици не знајући ни сâм о чему се овде радило[651]. К. Јиречек и Ј. Радонић су се задовољили тиме да констатују да је Данило I „био свргнут, не знамо због чега“[652].

Нићифор Дучић је тврдио, да је Данило I био игуман манастира Хиландара, што не би било немогуће, и да је био изабран тек после Јањићија I *неканонским* путем, што се ничим не може доказати. Дучић је мислио, да је Данило I био човек краља Драгутина и да је заузео архиепископски престо када се Јањићије I „привремено уклонио заједно са законитијем краљем Урошем“[653].

После смењивања Данила I за архиепископа је изабран Јањићије I (1272–1276, умро 1279). Син „благоверних родитеља“, Јањићије „од младих дана постаде монах“. Био је ученик архиепископа Саве II према коме је стајао у оном односу као Арсеније према Светом Сави. Јањићије је пратио Саву II, „док још није био архиепископ“, на његовом путу за Јерусалим, где је, на молбу Саве II, био од јерусалимског патријарха посвећен за ђакона и за јеромонаха. По повратку из Свете Земље Јањићије се опет настанио у Хиландару где се одликовао ревновањем у подвизавању, „уздржавајући се од сваке сујете и тело своје мучаше постом и молитвом“[654]. Када је Сава II био изабран за хумског епископа Јањићије је пошао са њим у Србију, „јер му од многих времена служаше у добром разуму и чистоти своје непоколебиве вере, и уставши пође са њиме“[655].

Не зна се колико дуго се Јањићије задржао у Србији: са пристанком Саве II вратио се поново у Свету Гору. Једно време је био економ манастира Хиландара, а затим његов игуман. Као игуман хиландарски Јањићије се показао „искусан и вешт у свему“. После „много времена“ Јањићије „по Божјем случају самовољно остави такву власт (игуманску),

---

646 На истом месту.
647 Ср. *Народна енциклопедија СХС*, књ. IV, стр. 3.
648 Данило II: *Животи*..., стр. 207.
649 На истом месту, стр. 208.
650 На истом месту, стр. 218.
651 Станоје Станојевић: *Српски архиепископи*..., стр. 49-50.
652 К. Јиречек — Ј Радонић: *Историја Срба,* књ. II, стр. 63.
653 Нићифор Дучић: *Историја срп. прав. цркве*, стр. 129.
654 Данило II: *Животи*..., стр. 212.
655 На истом месту, стр. 213.

и опет се врати у *српску* земљу“ са намером да се не прима никакве дужности, „да би *ум његов* остао неудаљен од божанствене љубави“[656]. Ова му се жеља није испунила, јер је убрзо био постављен за игумана манастира Студенице са кога положаја је дошао на чело Српске цркве.

То је било, како прича Данило II, после збацивања Данила I, када је било настало „велико *тражење,* где да се нађе какав достојан и Богу угодан муж у монашком правилу“, који би могао бити изабран за архиепископа. Избор је пао на Јањићија, јер су га „желели и *они* који *су владали* у та времена, да им послужи у сваком делу, јер су знали да је у свему угодан и разуман“[657].

Јањићије I је био изабран за архиепископа у јесен 1272. године. Ради његовог избора био је „сабран цео сабор свеосвећених епископа и игумана српске земље“. Јањићије је изабран „благовољењем целога свештеничког сабора и љубављу благочестивога краља Уроша“[658]. Са краљем Урошем архиепископа Јањићија I везивало је искрено и дубоко пријатељство.

Јањићије I је остао на челу српске цркве само *четири* године. Његово одступање са престола везано је за збацивање краља Уроша I са престола. У јесен 1276. године, после изгубљене битке са сином Драгутином у Гацку, Урош се „повукао негде у Захумље, покалуђерио се и постао монах Симон. Умро је 1280. године, а сахрањен у својој задужбини Сопоћанима“[659]. У *Животу краља Уроша I,* вели Данило II да Урош I, после изгубљене битке, „оде у неку земљу (звану хумска земља), тамо сврши свој живот, и би часно пренесено тело његово, и положише га у његовим рукама начињеном манастиру, у дому Свете Тројице, у месту званом Сопоћани, и ту лежи и до овога дана у славу Христа Бога“[660].

Нема никаквих података о томе да је Јањићије I, због извршене промене на престолу у Србији, *морао* напустити своје место. Данило II вели, да је он то учинио „сећајући се његове (Урошеве) нелицемерне љубави и пошто му беше обећао, да се и до своје смрти неће разлучити од њега, оставивши свој светитељски престо, и уставши оде за њиме, и тамо поживе у страни земље Пилотске“[661].

Јањићије I је умро у пролеће 1279. године, пруживши својим држањем према Урошу I „јединствен пример оданости и верности једнога црквенога поглавице своме владару“[662]. Природно је узети, да је Јањићије за ово време скоро пуне три године, живео у неком манастиру. Ако је он, напуштајући престо, отишао за Урошем I у Хум, онда је одатле морао отићи у Пилот, предео између Скадра и Призрена[663]. Данило II вели, да Јањићије I, ваљда после доласка у Пилот, „после *мало времена* пређе из овога живота у блажени вечни живот“[664]. Две пуне године и четири месеца, колико је Јањићије I живео после повлачења са престола, нису никако „мало времена“ и због тога треба узети, да је он из Хума отишао у Пилот где се и упокојио.

---

[656] На истом месту, стр. 216.
[657] На истом месту.
[658] На истом месту, стр. 218.
[659] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 121.
[660] Данило II: *Животи...,* стр. 18.
[661] На истом месту, стр. 220.
[662] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 54.
[663] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ. II, стр. 7.
[664] Данило II: *Животи...*, стр. 220.

Тело архиепископа Јањићија I лежало је у Пилоту две године и девет месеци после представљења. Пренето је у манастир Сопоћане на заузимање краљице Јелене. Она је то учинила „сећајући се јединосвојствене љубави његове праве вере према себи“[665]. Данило II вели, да је тело архиепископа Јањићија I пренето „из те далеке стране“ иако размак од Пилота до Сопоћана није тако велик, али се тада морало дуго путовати. „У зимско време, при ондашњим путевима, може се слободно рачунати два месеца за путовање од Пилота до Сопоћана, особито када се узме на ум, да је путовало веће друштво и да је ношен ковчег са моштима[666].“

Данило II прича да су, при отварању гроба, нађене *целе*-мошти архиепископа Јањићија I, што је био доказ да се посветио. „Када је то било,“ вели Данило II „нађоше његово свето и блажено тело неповређено, ваистину свето и цело тело и духом, као што беше видимо и пре у животу његову[667].“

Успомена на св. Јањићија I празнује се 28. маја, у који је дан, према казивању Данила II, он умро. Међутим, у једном се запису вели, да је Јањићије умро 27. априла[668]. Св. Вуловић се домишљао, да је 27. април *дан преноса* моштију Јањићијевих у Сопоћане, што и Станоје Станојевић узима као вероватно, „јер је вађење Јањићијевог тела заиста могло бити две године и девет месеци после његове смрти, а свечана сахрана у Сопоћанима 27 априла“[669].

Станоје Станојевић је, без разлога, сумњао у то, да је архиепископ Јањићије био проглашен за свеца. „Светим је Јањићије назван на једном месту у биографији архиепископа Јевстатија I..., али је та реч уметнута у доцнијем препису. У поменутој повељи архиепископа Саве II (Miklosich; *Monumenta serbica*, 76, 83) Јањићије се не назива светим, а у Данилчевом типику (1416) он се међутим зове светим[670].“

Тачно је, да се у биографији архиепископа Јањићија нигде не говори о томе *како* је, *када* и *где* извршена његова канонизација, али није тачно, да се он у биографији не назива *светим.* Већ смо навели једно место где се изричито каже, да се Јањићије I посветио. На то указује Данило II и на крају свога причања о архиепископу Јањићију I кога убраја међу оне, који су у своме животу добро послужили Богу, а „таквих тела гроб не раствори, нити земља узможе држати, као и у овоме веку (тело) *овога преосвећенога*“[671].

После повлачења архиепископа Јањићија I остао је архиепископски престо упражњен све до његове смрти. За његовог наследника изабран је био *Јевстатије I* (1279 до 1286) тек када је Јањићије I „прешао од овога живота на вечни и блажени мир“[672]. И Јевстатије је био „син неких богобојажљивих родитеља“, који су живели у Будимљанској жупи. То су морали бити људи из реда властеле, јер су своме сину могли набавити *домаћега учитеља,* који је умео да младоме Јевстатију (његово световно име није познато) омили књигу. „Јер овај младић, вели Данило II, није се ништа бринуо о многом јелу и

[665] На истом месту.
[666] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 55.
[667] Данило II: *Животи...*, стр. 200.
[668] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. III, стр. 72, бр. 5031.
[669] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 55.
[670] На истом месту, стр. 56. ср. Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ III, стр. 72. број 5030.
[671] Данило II: *Животи...*, стр. 221.
[672] На истом месту, стр. 234.

пићу или о одећи, нити је тужио за својим родитељима, но је ум свој *приковао* божаственим учењем, и сву срдачну љубав и једномислено уздање имађаше у Господу[673]."

Младић оваквих склоности отишао је за унутрашњим гласом у себи и постао монах манастира Св. арханђела на Превлаци код Котора, где је било седиште *зетске* епископије. Ту је Јевстатија замонашио зетски епископ Неофит. И Јевстатије је био ревностан монах. „Никада не закасни од *црквеног устава,* дневнога и ноћнога пјенија (богослужења), но шта више многе најбоље превазилазаше.[674]„

Из манастира Св. арханђела Михаила Јевстатије је отишао у Свету Земљу и ту „пробавивши много времена, и обишавши света места и божаствене пустиње у околини Јерусалима, где живе преподобни и богољубиви мужеви, и навикавши на њихов складни живот и исправљање", врати се у Свету Гору.

Није сасвим јасно, да ли је Јевстатије из манастира Св. арханђела Михаила *непосредно* отишао у Свету Земљу или је *најпре* отишао у Свету Гору па одатле у Свету Земљу. Описујући Јевстатијев боравак у Јерусалиму Данило II вели, да се Јевстатије у Јерусалиму премишљао да, „пошто је био у Јерусалиму, да опет иде у свету Гору"[675] и да, „опет вођен силом пресветога Духа, врати се натраг, и усели се у Свету Гору..."[676]. Јевстатије је по вољи „целога Богом скупљенога сабора Свете Горе" постао игуман манастира Хиландара, али, опет неким случајем постаде епископ манастира Арханђела у *зетском* крају"[677].

И Јевстатије I је саборно изабран за архиепископа иако се, изгледа, устезао да прими избор: када му је краљ Драгутин саопштио избор Јевстатије „упућиваше му велику молбу да би га оставио"[678], али се ипак морао примити избора.

О архиепископствовању Јевстатија I знамо врло мало. За његово време дошло је до промене на престолу у Србији. Радослав Грујић истиче, да је архиепископ Јевстатије I „имао великих заслуга за уређење односа између краља Драгутина и Милутина, приликом ступања Милутинова на престо 1282."[679] Архиепископ Данило II приказује Јевстатија I као човека у вишој мери духовна, али и као доброг управљача црквом. „А свету и божаствену цркву, која му од Господа беше поверена, *коју зовемо велика архиепископија српска,* за њу се је неослабно бринуо, у свему добропотребном, и хотећи је показати обилну у сваком довољству, да се од таквог неисказаног богатства и предивне лепоте многе свете цркве, које су под њеном облашћу, испуне свакога именованога богатства[680]."

Архиепископ Јевстатије I је управљао Српском црквом *седам* година. Умро је 4. јануара 1286. године у Жичи где је био и сахрањен у „мраморној раци коју сам себи беше спремио у животу своме"[681]. И Јевстатија I беше, пре смрти, обузело „тешко боловање". Пред своју смрт био је сазвао „цео сабор власти његове духовнога садржања тј. околних епископа и свечаних игумана и богобојажљивих чрнаца (монаха) и свега клира црквенога". Ово би могло да значи да је његова смрт подуже очекивана и да су се

[673] На истом месту, стр. 224.
[674] На истом месту, стр. 225.
[675] На истом месту, стр. 227.
[676] На истом месту, стр. 228.
[677] На истом месту, стр. 231.
[678] На истом месту, стр. 235.
[679] Радослав Грујић: „Јевстатије I" (*Нар. енцикл. СХС,* књ. II, стр. 131).
[680] Данило II: *Животи...*, стр. 238.
[681] На истом месту, стр. 238.

епископи били сакупили и ради сахране. Он се „достодивно престави и отиде из овога живота с миром, радујући се у Господу Богу Спаситељу своме, коме угодно послужи“[682].

Архиепископ Јаков је дао да се тело Јевстатија I пренесе из Жиче у Пећ, јер је била „наишла велика напаст од подизања рата и не мала узбуна на то свето место, звано Жича“[683]. Мошти архиепископа Јевстатија I остале су у Пећи све до 1737. године, када су однете „на ину страну почивати, мњу на Черној Реци“[684].

Архиепископ Јевстатије је рано проглашен за свеца. Као светац помиње се већ 1329. године и у XIV веку уопште у једном минеју. Када је био отворен гроб архиепископа Јевстатија I његово тело се „нађе нераспаднуто, и могло се видети као и у први дан његова претстављења, или боље рећи као када је био у животу његову, цело, Божјим промислом, и ничим повређено“[685].

Јевстатија I наследио је Јаков (1286–1292). За њега је забележено, да је био добар „управљач сваког дела законског предања, и добар ревнитељ пре бивших светитеља у свему, колико виде како се ко од њих трудио на умножењу данога им талента...“[686]. Један запис помиње, да је архиепископ Јаков у пролеће 1286. године управљао црквом и да је био велики књигољубац[687]. Ова белешка је „важна особито због тога, што означава тачну годину, када је Јаков изабран за архиепископа“[688].

Архиепископ Јаков је управљао Српском црквом *шест* година. То значи да је умро 1292. године. Данило II нам не даје дан и месец смрти архиепископа Јакова. Вероватно је, да је умро у пролеће 1292. године. Данило II вели, да се архиепископ Јаков „прибраја у ред христољубивих светитеља“[689], али не казује када је то било. То му је, свакако, била награда за савестан и пожртвован пастирски рад. Јаков, према казивању његовог биографа, „часно и праведно провођаше свој живот и последујући добрим у непоколебивом утврђењу и доброј нади. Од основа подиже божаствене цркве у области државе велике архиепископије, и остала многа друга његова полагања трудова и приношења, која су била у дане његове, којима се овако хвали“[690].

За архиепископа Јакова сматрао је Милоје Васић, сасвим погрешно, да је он био ученик Григорија Синаита и један од важних представника *исихазма* у Српској православној цркви[691]. Васићева погрешка настала је због идентификовања старе епископске катедре *Србице* са Србијом. Станоје Станојевић је доказао, да је „прича о томе, да је архиепископ Јаков био ученик Григорије Синаита ... нетачна и основана је на рђавој интерпретацији извора. Пре свега Григорије Синаит се родио око 1255. године, и према томе био је без сумње много млађи од Јакова, који је већ 1286 постао архиепископ“[692]. Васићева теза о постојању исихазма у Српској православној цркви требала би да буде темељито испитана.

---

[682] На истом месту.
[683] На истом месту, стр. 242.
[684] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ I, стр. 374, бр. 1501.
[685] Данило II, *Животи...*, стр. 242.
[686] На истом месту, стр. 244.
[687] Љубомир Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 13, бр. 27.
[688] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 64.
[689] Данило II: *Животи...*, стр. 244.
[690] На истом месту.
[691] Милојс Васић: „О Данилу II“, (Прилози за књ., језик, ист. и фолклор. књ. VI, 1926, стр. 239, ср. Милоје Васић: *Жичара и Лазарица*, стр. 171-175).
[692] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 65.

Архиепископа Јакова заменио је на архиепископском престолу *Јевстатије II* (1292–1309), који је изабран за архиепископа после 3. фебруара 1292. и остао на престолу до своје смрти 16. августа 1309. године. Биограф архиепископа Јевстатија II, не зна се тачно да ли Данило II или његов први настављач, казује о доста дугом архиепископствовању Јевстатија II веома мало. Он га назива истинитим пастиром Христовим, који се увек трудио да се „уподобљава душевног и бесмртног дела на две стране, с једне стране вршећи на корист своје душе, а с друге стране бринући се неослабљено за свету цркву, погледајући на предлежећи му подвиг, јер многим скрбима и напастима треба примити давање дарова од Христа, који даје награде“[693].

Ово би требало да значи, да је архиепископ Јевстатије II био и строг подвижник и ревностан управитељ цркве, која је, за време његове управе, повећала број својих епархија. Биограф Данила II, свакако његов први настављач, помиње архиепископа Јевстатија на неколико места у вези са Данилом, који је, изгледа против своје воље, постао придворни монах код архиепископа Јевстатија, који га је, у договору са краљем Милутином, послао за игумана манастира Хиландара. Јевстатије II је обнављао манастир Жичу, „али не савршено као што беше испрва“[694].

Архиепископ Јевстатије II се помиње и у неколико записа[695], а помиње га и рашки епископ Григорије у једном запису у коме се вели, Да је Јевстатије II, између 1. септембра 1304. и 31. августа 1305. године, био архиепископ. Помиње га и краљ Милутин у једној повељи (Шк1о81сћ, МопитепШ $егогса стр. 60). Теодор Метохит, који је у пролеће 1299. године долазио на двор краља Милутина, видео је архиепископа Јевстатија и био од њега љубазно примљен. „Особито је Метохиту ласкало, вели Станоје Станојевић, што га је Јевстатије третирао као ученог човека, и што је показивао да га као таквога необично цени[696].“

Има доказа да је краљ Милутин употребљавао архиепископа Јевстатија и за политичке мисије. За време Милутиновог сукоба са Дубровником, Јевстатије је, крајем октобра 1301, силазио у Приморје и тражио да Дубровчани пошаљу посланике ради неких саопштења. Како је у то доба краљ Милутин преговарао са Дубровчанима о примирју и у тај мах се његов посланик налазио у Дубровнику, Јевстатијев силазак у Приморје и његове везе са републиком стоје свакако у вези са овим преговорима[697].

За време архиепископа Јевстатија II помињу се, поред већ познатих, још и епископије *Звечанска, Лимска* и *Скопска.* Звечанска се називала и Бањска и Липљанска[698], а Лимска је имала седиште у манастиру Св. апостола Петра и Павла[699]. Скопска епархија је ушла у састав Српске архиепископије од 1282. године.

---

[693] Данило II: *Животи...*, стр. 245.

[694] На истом месту, стр. 283.

[695] Ср. Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. III, стр. 140 и књ. IV, стр. 5.

[696] Станоје Станојевић: „Српски архиепископи...“ стр. 68-69 (У Летопису Матице српске, књ. 216, 1912, стр. 27-56, објавио је М. Апостоловић превод Метохитовог писма).

[697] Станоје Станојевић: На истом месту, стр. 69.

[698] В. Радовановић: „Звечан“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 805, ср. Рад. Грујић: „Липљанска епископија“, *Нар. енцикл. СХС,* књ. II, стр. 577-578).

[699] Радослав Грујић: „Лимска епископија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 570, ср. Нићифор Дучић *Ист. срп. прав. цркве*, стр. 131).

Архиепископ Јевстатије II је умро 16. августа 1309. године и био, убрзо, слављен као светац. Његов биограф вели, да се он „и до сада достојно и блажено и *свето* спомиње“[700].

Архиепископа Јевстатија II заменио је, после његове смрти, на архиепископском престолу *Сава III* (1309–1316). За Саву III се вели, да је био „васпитање и наук Свете Горе, и отуда се беше навикао благодати и смотрену разуму“[701]. Ово значи, да је Сава III био васпитаник манастира Хиландара и његов игуман, са кога положаја је био изабран за *призренског* епископа, али не знамо колико дуго је био на тој катедри. Са ње је био „узведен на овај свети и божанствени престо, који предржа осам година“[702].

За архиепископа Саву III знамо, да је био врло присно везан за Свету Гору. Из једне повеље архиепископа Никодима знамо, да је Сава III извршавао жељу Светог Саве, да Српска архиепископија даје Кареји одређену помоћ[703]. Сâм архиепископ Сава III потврдио је посебном повељом једну даровницу краља Милутина манастиру Хиландару[704].

Са архиепископом Савом III саветовао се краљ Милутин о подизању манастира Бањске, али је Сава III умро пре него што је манастир довршен[705]. Архиепископу Сави III послао је краљ Милутин Данила II и овај му је дао „своју ћелију за пребивање му“, јер је, изгледа, краљ био обећао Данилу да ће бити изабран за наследника Саве III, али до тога није дошло. Данило II био је изабран за хумског епископа.

Архиепископ Сава III је умро 26. јула 1316. године. Није проглашен за свеца.

Архиепископа Саву III наследио је Никодим (1317–1324), постирижник манастира Хиландара и човек ванредних квалитета. Хиландарски јеромонах Гервасије, који је преписао један апостол у манастиру Хиландару, вели за Никодима, да је био родом „из области западне стране, замље рашке, зване српске“[706]. Архиепископ Данило I, који је био учитељ Никодимов, забележио је у *Животу краља Милутина,* да Никодим „беше и *пород* и *васпитање* отачаства овога блаженога краља Стевана Уроша, и овоме од пре знан и од њега веома поштован“[707].

Да ли, можда, ово место не указује и на неко крвно сродство између краља Милутина и архиепископа Никодима, који је стајао у веома присним везама са краљем? Код Никодима се, више него код других његових претходника, примећује велики лични култ према Светом Сави: у једној његовој белешци из 1319. године, у којој он објашњава побуде за превођење *Типика* светога Саве Освећенога, кога је нарочито поштовао Свети Сава, Никодим вели, да се осећа обавезним, да испуни аманет Светога Саве, садржан у следећим речима: „Молим оне, који дођу после мене, да доврше оно што је, ради мога краткотрајног живота, остало неизвршено“[708].

Пре свога избора за архиепископа српскога Никодим је био игуман манастира Хиландара. Као хиландарски игуман он је, по жељи и краља Драгутина и краља Милутина и „сабора српске земље“, ишао у Цариград. Када је већ био архиепископ он се, на молбу хиландарског братства, које је било послало једну делегацију у Србију, ову довео краљу

---

[700] Данило II; *Животи...*, стр. 254.
[701] На истом месту, стр. 246.
[702] На истом месту, стр. 246.
[703] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 71.
[704] На истом месту.
[705] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 21, бр. 50.
[706] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 23, бр. 52.
[707] Данило II: *Животи...*, стр. 115.
[708] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 22, бр. 52.

Милутину и тражио од њега да опрости своме сину Стевану казну прогонства. „А овај преосвећени ваистину имајући савршену *смелост* ка овоме благочастивом, приступивши к њему, поче му говорити слатке и доборазумне речи, којима би му било могуће велики *гњев јарости* његове окренути на кротост, као што је и било[709]."

Ово пише архиепископ Данило II, који је и сâм био непосредно ангажован у целој овој ствари, и показује да је Никодим био човек одлучан и храбар. Не зна се због чега је краљ Милутин хтео да се, после смрти Саве III, за архиепископа изабере Данило II, кога је већ био и довео у земљу. Неке тешкоће су биле избиле, јер се вели, да су краљ Милутин и сабор тражили *„таквога мужа не једном* но и *трипут,* и за целу годину, и много бринући се о томе"[710]. Биограф Данила II вели само, да на место Саве III би „постављен Никодим архиепископ, а овоме господину мојему даде благочестиви краљ епископију хумску"[711].

Станоје Станојевић је ово тражење подесне личности за наследника Саве III објашњавао тиме, да краљ Милутин „није могао на сабору да продре са својим кандидатом, ма да је због тога у току од годину дана два пута одлагао сабор, а на трећем заседању буде за архиепископа ипак, против Милутинове воље, изабран Данилов противкандидат Никодим"[712].

Нема никаквих доказа да је, за цело време Никодимове управе црквом, између њега и краља Милутина долазило до неких крупнијих несугласица. Биограф архиепископа Никодима, иако врло оскудан у своме казивању, вели, да се он „јави саопштник апостолског седења, сваким доброзакоњем од своје младости спремљен Господу и савршен, ... који је изменио живот земаљске сујете за царство небесно"[713].

Никодим је, видели смо, преводилац *Типика* св. Саве Освећенога, који „преложи на наш језик из писмена грчкога језика"[714]. Никодим се помиње неколико пута. У једном рукопису, писаном између септембра 1318. и 31. августа 1319. године, сачуван је један Никодимов запис и једна његова повеља, писана између 1. септембра 1321. и 31. августа 1322. године. Он је подигао и дао да се наслика црква Св. Саве у месту Лизици, „где је икономија црквене области"[715]. Никодим је обнављао и манастир Жичу, а нарочито старање показао је за ћелију Светог Саве у Кареји. Он је наредио да српски архиепископи дају овој ћелији оно што је Свети Сава одредио. Никодим „баца проклетство на онога, ко то не буде чинио, као и на онога који би се усудио да сакрије, изгуби или куда однесе из ризнице архиепископије типик Светога Саве"[716]. Овде се радило о препису *Типика* Светога Саве, који се налазио у Кареји.

Архиепископ Никодим је 6. јануара 1321. године крунисао Стевана Дечанског за краља. „А срете га, вели Григорије Цамблак, *онај* који је светитељствовао, тадашњи архиепископ, са многом радошћу и царском чашћу, Никодим звани, и Христов ученик ваистину по првом Никодиму. А када су били у цркви, архијереј узевши рукама круну царства, венча његову часну главу, показавши га као савршена цара свим илирским

---

709 Данило II: *Животи...*, стр. 126.
710 На истом месту, стр. 115.
711 На истом месту, стр. 275.
712 Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 73.
713 Данило II: *Животи...*, стр. 247.
714 Љубомир Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 23, бр. 53.
715 Данило II: *Животи...*, стр. 286, ср. Влад. Петковић: *Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа,* Београд 1950, стр. 174.
716 Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 76.

народима[717]... " У неким стихирама *Службе* св. Никодиму истиче се, да се он борио против јеретика, који се зову „иноплеменим", али се не казује о каквој се јереси ради, нити одкуда је она дошла у Србију[718].

Из напомене биографа архиепископа Никодима, да је он био архиепископ „само осам година свога маловременог живота", дало би се закључити, да је умро доста млад. Узима се да је умро 12. маја 1324. године. Проглашен је за свеца и брзо му је написана *Служба.* Већ у Данилчеву *Типику* помиње се као „свети Никодим"[719].

Архиепископ Никодим је, с правом, оцењен као „необична појава у почетку XIV века у нашој држави, цркви и друштву. Он је био агилан, пун воље за добар и користан рад, био је добар организатор, политичар, вредан књижевник и човек који је поштовао и чувао традиције, али и готов да уведе сваку новину"[720]. И он је био сахрањен у Пећи.

Више познат и хваљен био је *Данило II,* учитељ и наследник архиепископа Никодима (1324–1337). Данилов први настављач и, свакако један од његових ученика, написао му је опширну биографију и дао о њему доста јасну слику. Вероватно због тога што је Данило II био састављач неколико важних биографија краљева и архиепископа српских, Данило II је, после Светога Саве, код нас најпознатији црквени великодостојник средњега века. Он је више проучаван као писац и процењиван као историчар-хроничар, него као духовник и као црквена личност. Он је био, и на томе плану, изванредна појава и веома редак црквени трудбеник.

Иако је један од ученика Данила II написао, доста опширну, биографију свога учитеља, нису нам познати ни година ни место где се Данило родио. Зна се само, да је рођен у властелинској породици и да је рано постао паж на двору краља Милутина. Његов одлазак у манастир и његово подвизавање у младости имају доста сличности са Светим Савом на кога Данило II подсећа и целим својим животом и радом.

Када је Данило, као млад паж, пратио, једном приликом, краља Милутина и нашао се у манастиру Сопоћанима поверио се једном монаху, да се жели замонашити и, свакако његовим посредништвом, побегао је у манастир св. Николе на Ибру, званом Кончул, где је после било седиште једне епископије, и тамо се замонашио. Његово световно име није нам познато. Иако властелинског порекла млади монах Данило се усрдно предао монашком подвигу. Његов биограф вели, да Данило „дању работајући са братијом манастирске работе, ноћу не кушаше ни мало покоја, но се умом нелицемерне љубави настањиваше на висинама код престола Владике..."[721].

Брзо напредовање у монашком подвигу, за који је Данило II сачувао, целога свога века, топлу љубав, било је узрок, да га је архиепископ Јевстатије II позвао себи и примио га у своју ћелију. Он га је рукоположио за јеромонаха. Пошто је провео годину и по у ћелији архиепископа Јевстатија II Данило је био послат у манастир Хиландар где је остао дуже времена. У Хиландару је Данило једно време живео „дошавши у велику тишину смерног мудровања"[722].

Данило је био игуман манастира Хиландара у време када су и Света Гора и, нарочито манастир Хиландар, били изложени јаким нападима завојевача, којима се

---

[717] Григорије Цамблак: Живот Стевана Дечанског (*Старе српске биографије XV и XVII века.* Превод Л. Мирковић, Београд 1936, стр. 19).
[718] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 72.
[719] Љубомир Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. III, стр. 73, бр. 5037.
[720] Станоје Станојевић: *Српски архиепископи...*, стр. 77.
[721] Данило II: *Животи...*, стр. 254.
[722] На истом месту, стр. 257.

Данило јуначки супротстављао. Једно време Данило је био напустио Хиландар и вратио се у Србију, где је од краља Милутина добио помоћ и поново се вратио у манастир. Када је престала опасност од нових напада на Хиландар, уморан од борбе и световних послова, Данило се повукао у испосницу Светога Саве у Кареји, где се подвизавао у усамљеништву. „Јер је ту“, вели Данилов биограф, „добра и безметежна усамљеност онима који хоће да живе у тој ћелији по установљеном правилу богоносног оца кир Саве, као што и сâм беше чинио ту инокујући, свршавајући молбе и ноћно стајање, метаније и псалме и остало слатко стицање трудова[723].“

Повлачећи се у испосницу у Кареји, Данило је предао игуманство манастира Хиландара своме ученику Никодиму, који је, видели смо, постао његов претходник на архиепископском престолу. Краљ Милутин је имао намеру да после смрти Саве III Данила протури за архиепископа: био га је позвао у Србију и учинио га епископом бањским 1313. године. Као бањски епископ Данило је био и чувар краљеве ризнице, која се налазила у манастиру Бањској. Данило се, међутим, није дуго задржао на Бањској епископији него се вратио опет у Свету Гору и настанио се у пиргу манастира Хиландара, где „поче у ћутању живети“[724].

Ни други покушај краља Милутина, да Данило буде изабран за архиепископа није успео. Позван у Србију Данило је био постављен за хумског епископа. У то време било је седиште хумске епископије у манастиру Св. апостола Петра и Павла на Лиму. У својој епархији Данило се бавио врло мало, „него је већи део времена проводио или на двору, или у Светој Гори или на разним путовањима као поуздана краљева личност. Пред сам избор за архиепископа био је као хумски епископ у Светој Гори“[725].

После смрти архиепископа Никодима краљ Милутин „сети се овога господина мојега и многим шиљањем призва га себи, а он није ништа знао шта ће бити, и као изненада заповеди, да се сазове цео сабор српске земље“[726].

Данило II је изабран за архиепископа српског 14. септембра 1324. године и остао је на управи Српском црквом до 19. децембра 1337. године. За ових нешто више од 13 година, за које је време Данило II управљао Српском црквом, развијао је Данило II веома живу и црквену и државничку и књижевну активност. Његов биограф истиче, да он „цркве божанствене од основа подиже и све оборене обнови“[727]. Тамо где није могао подигнути зидану цркву дао је да се гради црква од дрвета. И њему је, као и архиепископу Никодиму, било веома стало до тога, да се уредно одржава црквени поредак.

Данило II је обнављао и манастир Жичу „у савршеној лепоти колико му је било могуће; он скида стари оловни покривач, а постави нови. И кулу која је на том месту постојала повисио је назиђујући и покрио је оловом. Саборну трпезарију, која је постојала и била оборена, Данило је обновио, и живописао, а близу ње поставио и другу палату од дрвета“[728].

У Пећи, где је било седиште архиепископије, Данило II је подигао цркву Св. Богородице Одигитрије и цркву Св. Николе. Овде су живели и радили грчки монаси, чији је рад био од великог значаја за Српску цркву. Милоје Васић је мислио, да је Данило II

---

[723] На истом месту, стр. 270.
[724] На истом месту, стр. 273.
[725] Ђоко Слијепчевић: „Хумско-херцеговачка епархија и епископи (митрополити) од 1219. до краја XIX века“ (Богословље, год. XIV, 1939, стр. 270).
[726] Данило II: *Животи...*, стр. 276.
[727] На истом месту, стр. 278.
[728] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 38.

овде стварао један књижевни центар „у коме ће се не само исправљати стари преводи, него преводити и нова грчка дела. Тај посао имали су, разуме се, радити Срби монаси. Цела та установа смела би се назвати *школом.* Пећком школом за исправљање и поновно превођење у првом реду црквених књига“[729].

Строг монах и врло активан и на црквеном и на државном послу, Данило је био и плодан књижевник. Оно што је Данило II написао не одише *исихазмом* као што је то мислио Милоје Васић[730]. Данило II је састављао „многобројне књиге и изналазио оне које пре никада нису биле, и њима као лепотом звезда обасу Господом поверене му храмове божанствене“[731]. Данило II је писац *Живота краљева и архиепископа српских,* које је замислио „као једну целину, као српску историју приказану у владарским и митрополитским животописима“[732].

За Данила II рекао је његов биограф, да је био „смерни и кротки и ништељубиви, искусан и изабрани у заповестима Божјим“[733]. Умро је 19. децембра 1337. године.

За наследника Данила II изабран је већ 3. јануара 1338. године Јањићије, који је био логотет краља Душана. Јањићијев биограф вели, да „господин краљ Стеван *постави* свога логотета на престолу Светога Саве, и остаде у архијерејству осам година“[734]. Овакво формулисање дало је повода (Никола Радојчић и М. Пурковић) за тврђење, да је Душан поставио Јањића за архиепископа без да га је бирао сабор. Рајко Веселиновић је покушао, да ово тврђење оповргне наводећи да није било „објективних разлога који би нагнали краља да приликом избора новога архиепископа мимоиђе државни сабор чија је функција и онако била само обавештајно-саветодавног карактера“[735].

Није вероватно, да је краљ имао разлога да обилази сабор, иако се дâ закључити да је Јањићије, непосредно пред свој избор за архиепископа, био световњак и убрзано морао да прође све монашке чинове, што се у православној цркви дешавало и пре њега. Само, Веселиновић греши када значај и функције сабора своди само на „обавештајно-саветодавну“ улогу.

IV. ГЛАВА: СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ПАТРИЈАРШИЈА

Проглашење Српске патријаршије 1346. године непосредно је везано са проглашењем Душановим за цара. И једно и друго је извршено на Државном сабору, одржаном у Скопљу 1346. године. У односу на Српску православну цркву, која је редовним путем добила своју аутокефалност, овај акт није значио никакво додавање њеном канонском рангу. „Подизање српске архиепископије на патријаршију, иако се сматрало као потребно за проглас царства, није у ствари ништа додало стогодишњим аутокефалним правима српске цркве[736]“. Уздизање Српске архиепископије на степен патријаршије било је ствар српске државе и Српске цркве. У својој хрисовуљи манастиру

---

[729] Милоје Васић: „Архиепископ Данило II — монах и уметник“ (Прилози за књ., језик, ист. и фолклор, књ. VI, св. 2, 1926, стр. 243-244).
[730] На истом месту, стр. 244.
[731] Данило II: *Животи...*, стр. 279.
[732] Нихола Радојчић: „О архиепископу Данилу II и његовим настављачима“ (Предговор преводу др Л. Мирковића, *Животи краљева и архиепископа српских,* стр. XXII).
[733] Данило II: *Животи…,* стр. 287.
[734] На истом месту, стр. 288.
[735] Рајко Веселиновић: „Патријарх Јоаникије“ (Гласник срп. прав. цркве, бр. 9. 1946, стр. 131).
[736] Теодор Тарановски: *Историја српског права у Немањићкој држави,* књ. I стр. 233.

Св. арханђела у Леснову, задужбини деспота Јована Оливера (1347–1350) истакао је сâм цар Душан ово: „И како по милости Божјој уздигох *краљевство* на *царство* и *архиепископију* на *патријаршију* и епископије на митрополије, тако уздигосмо и свечасну епископију скопску, часног и славног града Скопља Св. Тројеручице првопрестону митрополију...[737]„

Осврћући се на критике проглаcа Српске патријаршије, настале убрзо после Душанове смрти, Сергије Троицки је истакао, да критичари не кажу, који „наиме закон или канон траже, да додељивање титуле поглавару једне аутокефалне цркве буде извршено са дозволом друге цркве, – а не кажу стога, што таквих закона или канона у православној цркви нема. Напротив, *канонски кодекс* православне цркве укључује питање о титули поглавара сваке аутокефалне цркве у компетенцију њеног сабора“[738].

Овако је, зна се, поступио и цар Душан. У прогласу архиепископа Јањићија за првог српског патријарха учествовао је не само *српски државни сабор,* него су учествовали и бугарски патријарх Симеон и охридски архиепископ Никола и представници Свете Горе, која је имала посебан статус. На сабору је узео учешћа и „архијереј престола грчкога“, у коме је Иларион Зеремски гледао онога грчкога епископа, који је „заступао оне епархије које су биле под јурисдикцијом васељенског патријарха, које су биле у његовој области, а које су у то време биле саставни део Душанове државе“[739].

У време када је извршен проглас патријаршије и царства цар Душан је био не само најмоћнији владалац на Балкану, него је био и у веома добрим односима са Светом Гором. Издашним поклонима светогорским манастирима, без обзира на националност њихових монаха, цар Душан је „добио наклоност грчког свештенства, монаштва и властеле. То свештенство и сам охридски митрополит (који је од X века имао претензије на титулу патријарха) и патријарх бугарске цркве пристали су на проглас српског архиепископа Јањићија за патријарха“[740]. Михаило Динић истиче, да је проглашењу патријаршије и крунисању Душана за цара, поред бугарског патријарха Симеона, присуствовао и бугарски цар Јован Александар, што је значило да он признаје и патријаршију и царство[741]. У предговору свом *Законику* истакао је цар Душан, да је у његовом проглашењу за цара учествовао и бугарски патријарх Симеон „са свима архијерејима сабора бугарског“ као и прота Свете Горе и архијереј престола грчкога и целога сабора његовог царства. Пада у очи да Душан не спомиње охридског архиепископа Николу иако се зна да је и он учествовао на сабору[742].

Ово учествовање највећих духовних представника тадашњег православног Балкана у проглашењу Српске патријаршије и царства није било потребно ради тога, да би Српска патријаршија била канонски проглашена, него је то био више акт куртоазије и изражавање оданости цару Душану. Греши Драгослав Страњаковић када вели, да је бугарски патријарх Симеон „заједно са охридским архиепископом Николом дао пристанак да се дотадашњи српски архиепископ Јањићије прогласи за патријарха Срба и Грка и

---

[737] Стојан Новаковић: *Законски споменици српских држава средњега века,* Београд 1912, стр. 677.

[738] Сергије Троицки: „Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властарове Синтагме“ (Глас српске академије , CCXII, одел. друштв. наука. Нова серија 2, 1953, стр. 200).

[739] Иларион Зеремски: *Из историје пећске патријаршије,* Срем. Карловци, 1931, стр. 15.

[740] Александар В. Соловјев: *Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка,* стр. 71.

[741] Михаило Динић: „Душанова царска титула у очима савременика“ (Зборник у част шесте стогодишњице *Законика цара Душана*, стр. 105).

[742] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана,* Београд 1898, стр. 4-5.

дотадашња српска архиепископија подигне на степен патријаршије“[743]. Никакав пристанак од патријарха Симеона није тражен.

За уздизање Српске архиепископије на степен патријаршије није, ни у коме случају, могао бити потребан пристанак бугарског патријарха, нити пак охридског архиепископа. За то није био потребан ни пристанак *цариградског* патријарха. Нићифор Дучић је у праву када вели, да одсуство цариградског патријарха на сабору у Скопљу „није сметало да се уздигне српска автокефална архиепископија на ступањ патријаршије, нити је тај поступак антиканоничан, покрај свега што је од времена Св. Саве архиепископ српски спомињао цариградског патријарха у цркви на литургији...“[744].

Разлог за уздизање Српске архиепископије на степен патријаршије лежи, пре свега, у уобичајеној вези, која је у православном свету постојала између *царства* и *патријаршије.* „Царство без патријаршије није се дало замислити по схватању православног света[745].“ Рајко Веселиновић вели, да је цар Душан „желео да га крунише *српски* патријарх. Зато је требало српску архиепископију подићи на патријаршију и извршити проглашење српског архиепископа Јањићија за патријарха. Други разлог за проглас патријаршије био је *канонске* природе: над освојеним грчким покрајинама престала је власт и византискога цара и цариградског патријарха. Зато је на место јурисдикције цариградског патријарха над грчким митрополитима у освојеним грчким покрајинама имала да буде јурисдикција српског патријарха“[746].

Радослав Грујић, на кога се ослањао и Рајко Веселиновић, истиче, да је цар Душан за свој поступак „имао канонску подлогу. По утврђеној пракси и канонским прописима границе црквене области имале су се увек доводити у склад са државним границама. Према томе, цариградска патријаршија имала се *ipse facto* одрећи јурисдикције над епархијама, које су отргнуте од Византије припале српској држави“[747].

Полазећи од чињенице, да су се у саставу Душанове државе налазиле и неке епархије Цариградске патријаршије, појавило се и питање о томе, да ли је патријарх Јањићије добио и титулу и назив „патријарх Срба и *Грка*“. Миодраг Југовић, који је марљиво проучио титуле и потписе архиепископа и патријараха српских, истиче да патријарх Јањићије није називан патријархом Грка[748]. „Уопште за време свога живота нигде се патријарх Јањићије не помиње као патријарх Срба и Грка. Тек после смрти патријарха Јањићија у једном запису писаном после његове смрти а године 1355 помиње се Јањићије у генитиву ‚патријарха првога Србима и Грцима кир Јоаникија’[749].“ И Радослав Грујић је мислио да се Јањићије није називао патријархом Грка[750].

Михаило Динић је размотрио Југовићеве наводе и дошао до закључка, да је „одмах са прогласом патријарха усвојена и за њега титула која је одговарала царској. Што се Јоаникије у изворима назива само ‚патријарх кир-Јоаникије’, то не говори ни за ни против наведеног (Југовићевог) мишљења“[751].

---

[743] Драгослав Страњаковић: „Срби и Бугари у прошлости“ (Гласник срп. прав. цркве, број 9, 1946, стр. 157.)
[744] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 142.
[745] Михаило Динић: Цитирана расправа, стр. 93.
[746] Рајко Веселиновић: „Патријарх Јоаникије“ (Гласник срп. прав. цркве, бр. 9, 1946, стр. 132).
[747] Радослав Грујић: „Пећка патријаршија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 371).
[748] Миодраг Југовић: „Титуле и потписи архиепископа и патријарха српских“ (Богословље, год. IX, 1934, стр. 253-272).
[749] На истом месту, стр. 257.
[750] Радослав Грујић: На истом месту.
[751] Михаило Дикић: Цитирана расправа, стр. 94.

Динић се позива на један запис „расодера“ Калиста, који је писан између 1. септембра 1354. и 31. августа 1355. године и у коме Калист вели, да је преписао један „четвороблаговестник“ за време „патријарха првога Србима и Грцима“[752]. „По запису, дакле, патријарх Јоаникије је био још у животу када је Калист довршио свој рукопис, или тачније Калист можда још није био сазнао за његову смрт[753].“ Било једно или друго Динић узима овај запис за веродостојан и мисли да је Јањићијева титула гласила: патријарх Србима и Грцима[754].

За патријарха Саву IV, наследника Јањићијева (од 29. новембра 1354. до 29. априла 1375) зна се, да је у својој титули имао додатак „и Грцима“. Настављач архиепископа Данила II, свакако други по реду[755], вели, да је Саву IV изабрао за патријарха „сабор српски и *грчки* у граду Серу“[756]. Интересантно је указати на то да се патријарх Сава IV, од шест разних хрисовуља цара Душана и цара Уроша, издатим разним црквама и манастирима, само на једном месту назива и патријархом *Грка* и то у хрисовуљи, коју је цар Душан, 14. августа 1354. године, издао манастиру Св. Богородице у Архиљевици. Цар Душан, овде, истиче, да је хрисовуљу издао у договору „и са господином и оцем нашим преосвећеним патријархом Срба и *Грка* кир Савом и са свим сабором српске и *грчке* земље и поморске“[757]. У свим другим приликама Сава IV је називан или само „патријарх кир Сава“ или „патријархом српским“[758]. Овако се помиње и у повељи Душановој манастиру Св. Николе у Добрушти, изданој око 1355. године на државном сабору у Купишту. На повељи се цар Душан потписао као „цар и самодржац Србима и Грцима, Поморју и западним странама“[759].

Стојан Новаковић је указивао на то, да у оригиналу ове повеље, коју је пронашао Љубомир Ковачевић, стоји година 1354. као година када је повеља издата, а коју је Иларион Руварац (*О кнезу Лазару*, стр. 101-105) сматрао као једино тачну. „Али је“, вели Новаковић, „и у оригиналу индикт *не* VII, који би одговарао години 1354, него X, а и у оригиналу се још помиње да је заповест царева за писање повеље издана под Скопљем 10-ог августа 1354, дакле за живота патријарха Јањићија, који је 3 септембра те исте 1354 године умро“[760].

Стојан Новаковић се није упуштао у решавање питања о *датуму* и *индикту,* али је истакао веродостојност целе повеље. Миодраг Југовић је прешао преко овога проблема и не покушавајући да га реши. Он узима дитирање од 10. августа 1354. као сасвим тачно и вели: „Ово је уједно хронолошки најранији помен титуле ‚патријарх Срба и Грка’[761].“ Југовић је указао и на то, да се патријарх Сава IV, у два записа у међувремену од 1354, до 1375, назива патријархом Срба и Грка, али су ови записи без датирања уопште[762].

---

[752] На истом месту, стр. 94; ср. Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 38-39. бр. 103.
[753] На истом месту.
[754] На истом месту, стр. 95.
[755] Никола Радојчић: *О архиепископу Данилу II и његовим настављачима,* стр. XXIV.
[756] Данило II: *Животи...*, стр. 289.
[757] Стојан Новаковић: *Законски споменици...*, стр. 739.
[758] На истом месту, стр. 311, 429, 433, 440, 720.
[759] На истом месту, стр. 720.
[760] На истом месту, стр. 738.
[761] Миодраг Југовић: „Титуле и потписи архиепископа и патријарха српских“ (Богословље, год. IX, 1934, стр. 258).
[762] Ст. Љубомир Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 47. бр. 145 и 146).

Југовић није узео у обзир, да је патријарх Јањићије умро тек 3. септембра 1354, што је цару Душану морало бити познато, а да је Сава IV изабран за патријарха тек 29. новембра 1354. године, 86 дана после Јањићијеве смрти, што би и одговарало времену короте уобичајеном у православној цркви. Цар Душан је, по К. Јиречеку, умро 20. децембра 1355. године[763] и имао је врло мало времена да сарађује са патријархом Савом IV – нешто мало више од годину дана.

На две ствари, које су у непосредној вези са овим питањем, није обраћена пажња: у кратком трактату *О постављању другог патријарха српског кир Саве* други настављач Данила II, који је био сасвим захваћен схватањем да је цар Душан „незаконо“ прогласио Српску патријаршију, не назива нигде Саву IV патријархом и „Грка“, него наглашава да „сабор постави Саву за патријарха на престолу Светога Саве“[764] и да, касније, кнез Лазар посла старца Исаију „ка патријарху српском Сави“[765]. За цара Душана вели, да се „разреши од овога живота и предаде се гробу, оставивши ову *злобу непогребену*“[766].

Патријарх Сава IV, васпитаник и, касније, игуман манастира Хиландара, назива себе, у потврди повеље царева Душана и Уроша, године 1361. просто патријархом Савом и истиче да седи „на престолу господина ми наставника и учитеља свој српској земљи кир Саве“[767]. И Јован Рајић, који је боравио у манастиру Хиландару и прегледао тамошње повеље, говорећи о прогласу патријаршије, вели да се на сабору сагласише и „једнодушно поставе архиепископа Јањићија првим патријархом *српске* земље“[768].

Нама се чини, да и оно *једино место,* које би се могло узети као доказ да су српски патријарси носили у својој титули и назив „и Грка“, није сигурно због простог разлога, што у једно и исто време нису на једном и истом престолу могла бити два патријарха. Иако Михаило Данић инсистира на томе, да се патријарх Јањићије називао патријархом „и Грка“, јер да цар Душан није „из некаквих обзира према Грцима ограничио титулу патријарха само на Србе, она је од самог почетка била саображена царској“[769], нема за овакво тврђење никаквих стварних доказа. Миодраг Југовић је на много исправнијем путу када тврди, да цар Душан „није хтео узурпирати и титулу васељенског цариградског патријарха“[770]. Цар Душан је био не само обазрив државник, него је имао обзира према цариградском патријарху и због монаха на Светој Гори, који су њему били потчињени. Овај обзир је, свакако, и омогућио да се на сабору, који је прогласио Српску патријаршију, нађе и представник епархија Цариградске патријаршије које су се тада налазиле под Душановом влашћу.

Под Душановом влашћу налазиле су се тада следеће епархије Цариградске патријаршије: Мелничка, Филипејска, Христопољска, Серска, Драмска архиепископија (у источној Македонији) и Веријска (у западној Македонији); у Тесалији – Лариска, у Епиру – Наупактска и Јанинска[771]. Било је грчких епископа, који су били протерани, а било их је,

---

[763] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ. I, стр. 236.
[764] Данило II: *Животи*..., стр. 289.
[765] На истом месту, стр. 290.
[766] На истом месту.
[767] Стојан Новаковић: *Законски споменици*..., стр. 440.
[768] Јован Рајић: *Немањићи*, стр. 206.
[769] Михаило Динић: *Душанова царска титула*..., стр. 95.
[770] Миодраг Југовић: „Титуле и потписи...“ (Богословље, год IX, 1934, стр. 258).
[771] Владимир Мошин: „Св. патријарх Калист и српска црква (Гласник срп. прав. патријаршије, бр. 9, 1946, стр. 196).

„који су драговољно прешли под српску јурисдикцију и задржали своје епископије“[772]. Један од њих је био и Кипријан, епископ фемески, који је од цара Душана добио нарочите повластице. Из редова ових епископа могли су бити они епископи који су прихватили проглас Српске патријаршије.

Огорчење и на цара Душана и на проглашење Српске патријаршије појавило се много после самог чина. Оно је нашло снажног израза и у поменутом трактату *„О постављању другог патријарха српскога кир Саве“,* где се вели, да цар Душан „избра себи патријарха српског не по *закону* ни са благословом цариградског патријарха као што приличи“, него *самовољно* „како не приличи“[773]. Писац пребацује цару Душану, да се он „узвиси срцем и оставивши прародитељску власт *краљевства,* зажелевши *царско* достојанство, венча се на царство. И после овога остави од прародитеља и Светога Саве предано му архиепископство од патријарха цариградског, постави себи насиљем патријарха Јоаникија. Затим са саветом овога *одагна* цариградске митрополите који су по градовима његове области, и настаде не мала беда“[774].

Ово је место интересантно због више разлога: оно, пре свега, открива *политичку позадину* целе кампање и против цара Душана и против Српске патријаршије. Затим, ово казивање изокреће цео ток рада и одлука сабора у Скопљу, који је прогласио и патријаршију и царство: није цар Душан *прво* себе прогласио за цара, него је сабор *прво* уздигао архиепископа Јањићија за патријарха па је онда он, уз садејство бугарског патријарха Симеона и охридског архиепископа Николе и свих српских епископа, крунисао Душана за цара. При уздизању Српске архиепископије на степен патријаршије и архиепископа Јањићија за патријарха није било никаквог насиља. Ово је писац трактата, сасвим произвољно, навео, да би своме огорчењу дао бар неку подлогу. Јер, да је ту било каквог насиља или неких стварно канонских сметњи, како би онда цариградски патријарх Филотеј, а то овај исти писац наводи, дао „да Срби немају више архиепископа, но самовласног патријарха и ником обладана“[775].

Не може се, исто тако, ничим посведочити тврдња, да је цар Душан по наговору патријарха Јањићија протерао грчке епископе са њихових епархија. „Ово је,“ каже се, „учињено ради достојанства и градова“[776]. Владимир Мошин је скренуо пажњу на то, да се у поменутом српском извору не говори о епископима, него само о митрополитима и истиче, да је „Душан настојао да придобије епископат у својим областима, да је у томе наилазио на резистенцију и отпор, и да га је то силило да отстрањује непомирљиве личности и да их замењује српским јерарсима“[777]. Један од тих Срба митрополита био је и серски митрополит Јаков.

Одстрањење непријатељски расположених грчких митрополита са њихових катедри било је *директан повод* за бацање анатеме на патријарха Јањићија и на цара Душана, а преко њих и на Српску цркву и на цео српски народ. Ово се јасно види и из писма деспота Угљеше (из 1368. године) цариградском патријарху. У овоме се писму вели, да је Душан „неканонски створио саморукоположеног патријарха и, дрско

[772] На истом месту.
[773] Данило II: *Животи*..., стр. 289.
[774] На истом месту.
[775] На истом месту, стр. 291; ср. Сергије Троицки: *Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властарове Синтагме*, стр. 201, бел. 82.
[776] На истом месту, стр. 289.
[777] Владимир Мошин: „Св. патријарх Калист и српска црква“ (Гласник срп. прав. цркве, бр. 9, 1946, стр. 197).

отргнувши не малобројне митрополије од саборне Христове цркве, припојио ономе, због чега се и десило да је настала немала схизма у цркви“[778].

Анатему на Српску цркву изрекао је патријарх Калист, који је први пут постао патријарх 2. децембра 1349. године и кога је цар Душан лично познавао. Обично се узимало, да се то десило 1352. године, али Владимир Мошин, који је темељито проучио цело ово питање, узима, да „је *извор,* на основу кога се узима поменута година бацања анатеме, више него сумњив“[779]. И он, међутим, истиче да је „раскол избио тек 6 или 7 година после скопског сабора. Према томе одлуке скопског сабора нису изазвале отворен отпор ни код царичине регенције одмах после прогласа царства и патријаршије, ни код Кантакузена после његовог ступања на престо 1347. Исто тако србизирање цркве у Романији, како то видимо по Светој Гори, свакако је извођено већ у 1347/8 године, а анатема је дошла тек после 1350. То значи, да уза сав неканонски значај српске црквене реформе, она сама по себи не би изазвала раскол, и била је узета као повод тек када су то захтевале *политичке* потребе. Стога и питање датума овога догађаја може да буде расветљено само у вези са проматрањем тадашњих политичких односа на Балкану“[780].

Владимир Мошин је мислио да је бацање анатеме на Српску цркву могло бити у међувремену од касне јесени 1352. године до одступања патријарха Калиста са престола у пролеће 1354, али не прецизира када је то било[781]. Иларион Зеремски истиче, да док „нису били повређени интереси саме васељенске патријаршије, по њезином схватању, она је била мирна и није чинила никаквих корака против оснивања српске патријаршије“[782].

Постепено, али све упадљивије, цар Душан је био опсењаван сјајем и угледом Византије. Победе над њом учвршћавале су га све више у уверењу, да је он предодређен за то да преузме њено наслеђе. Солидном анализом Душанових повеља, показали су А. Соловјев и В. Мошин, да се цар Душан још од 1343. године почео осећати царем, а после освајања Охрида 1345. године он се сматра и за наследника грчких царева. Отуда он обасипа грчке манастире, и у Светој Гори и изван ње, даровима, настојећи, не без успеха, да на тај начин придобије за себе монахе Свете Горе. После проглашења за цара Душан се све више посвећивао грчким областима препуштајући српске области више своме сину. Из даровне повеље Хиландару од 1348. године и из уговора са Дубровчанима од 1349. године види се јасно, да цар Душан своју државу дели на *два* дела: „Србију и Романију, земљу Србску и земљу Греческу, земљу *цареву* и земљу *краљеву“*[783].

Није, онда, никакво чудо, да је цар Душан, и из чисто интимних разлога, желео измирење са Цариградском патријаршијом према којој је осећао дубоко поштовање. Када то нису дозволиле политичке прилике, какве су тада настале у Византији, и када је цар Душан изненада умро 20. децембра 1355. године, онда се и у тадашњем српском водећем друштву, које је иначе било под јаким утицајем Византије, почело стварати једно *фаталистичко расположење,* које се јасно одразило и у казивању *О постављању другога патријарха српског кир Саве,* чија је аргументација о цару Душану, видели смо, сасвим нетачна. И сâм потпуно у култу Византије и пун страхопоштовања према васељенском патријарху цар Душан, да је био уверен да проглашењем Српске патријаршије ради једну

[778] Александар Соловјев и Владимир Мошик: *Грчке повеље српских владалаца,* Београд, 1936, стр. 265.
[779] Владимир Мошин: Св. *Патријарх Калист*, стр. 199-200.
[780] На истом месту, стр. 201.
[781] На истом месту, стр. 203.
[782] Иларион Зеремски: *Из историје пећке патријаршије*, стр. 10.
[783] Ал. Соловјев и Вл. Мошин: *Грчке повеље српских владара*, стр. VI, VII, VIII.

неканоничну ствар, не би то чинио. Тим пре што је цар Душан био истински побожан човек и одан цркви.

Уздизање Српске архиепископије на степен патријаршије захтевали су и новонастали међуцрквени односи у Душановој држави. На територији ове државе нашле су се *три аутокефалне црквене области* и канонски поредак је захтевао, да односи између њих буду регулисани у складу са праксом православне цркве. На међуцрквене прилике у својој држави цар Душан је могао, сасвим оправдано, применити одредбу из 17. правила IV васељенског сабора, која гласи: „...Али ако је царском влашћу основан нови град, или се унапред оснује, у таквом случају разређење црквених парохија нека следи разређењу државном и грађанском"[784].

Овде се радило не о парохијама у обичном смислу речи, него о епархијама у једној новонасталој држави, која је била хришћанска и која је желела да на своме подручју уреди међуцрквене односе. Да ни цар Душан ни представници Српске цркве нису хтели крњити ничија, већ утврђена, канонска права, види се најбоље по томе што су права Охридске архиепископије остала неокрњена. Када се цела њена територија нашла на терену и у саставу српске државе, која је и сама имала аутокефалну архиепископију, онда се поставило питање, која од ове две аутокефалне црквене области треба да буде подигнута на виши степен. И природно и разумљиво је било, да то буде Српска архиепископија.

Када је проглашена Српска патријаршија, онда су и епархије цариградске патријаршије, које су улазиле у састав Душанове државе, ipso facto (лат.) морале доћи под црквену јурисдикцију нове патријаршије без да су, бар у прво време, вршени премештаји и замене епископа и митрополита. На подручју једне исте државе нису могле бити *две патријаршијске власти;* прва два српска патријарха, видели смо, нису показивали жељу да се називају и патријарсима „и Грка", свакако из разумљивих обзира према Цариградској патријаршији.

Мере цара Душана према немирним и непокорним Грцима – митрополитима биле су не црквене него чисто политичке природе, што су и у Цариграду могли добро знати. Без политичког рада ових митрополита и изазивања *буне* не би било ни питања „ради достојанства и градова". Имао је право Нићифор Дучић када је тврдио, да оно што је цар Душан радио „није било ни новина ни самовољство, него пракса од старине освештана у источној православној цркви... Међу тијем Грци су свагда тврдили: да царевина не може бити без патријаршије; па кад је проглашена српска царевина, ваљало је установити у њој и патријаршију"[785].

У оптужбама, које се садрже у казивању *О постављању другога патријарха српског кир Саве* видео је Сергије Троицки, поред осталога, и утицај оне црквено-политичке идеологије, коју заступа *Пуна Синтагма* Матије Властара, а која се разликује од црквено-политичке идеологије и *Крмчије* Светога Саве и *Душановог законика.* Идеологија *Пуне Синтагме* Матије Властара је *империјалистичка* у духу претензија и византијског царства и Цариградске патријаршије. Ова црквено-политичка идеологија ишла је за пуном влашћу, којој је тежила да дâ санкцију вишега ауторитета.

С обзиром на све оно што је настало после Душанове смрти, и у Српској цркви и држави, није никакво чудо да је сабластима ове идеологије подлегао и један део српског племства и свештенства, који су били ионако под јаким утицајем византијске културе. Код

[784] Никодим Милаш: *Зборник правила светих апостола, васељенских и помјесних сабора и светих отаца.* Задар 1884, стр. 42.
[785] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 145.

ових кругова, нарочито после изрицања анатеме, „јавила се сумња у оправданост власти и цара и патријарха са верског гледишта, а у епохи када су верска питања стајала на првом месту, ова је сумња морала имати кобне политичке последице“[786].

За писца кратке биографије патријарха Јањићија рекао је Никола Радојчић, да је могао бити „заступник изразитих светогорских схватања о односу српске државе и цркве према Грцима. Он је унео занимљиву ноту у српску средњевековну историографију – оштру осуду самовласног уздизања српске државне власти на царство и црквене на патријаршију“[787].

За Србе монахе у Светој Гори је речено, да су од свих Срба монаха „били увек Грцима најоданији, и када је избио, после проглашења српске патријаршије, сукоб између византијске и српске цркве, онда су Светогорци то највише жалили, српски рекао бих, још више него грчки“[788] ... Светогорски монаси Срби могли су из обадве повеље Хиландару, Немањине из 1198. или 1199, коју је састављао Свети Сава, и оне Стевана Првовенчанога из 1200. или 1202. године, ишчитати, да се цар Душан огрешио о завет Немањин „оставивши прародитељску власт краљевства, зажелевши царско достојанство, венча се на царство“[789]. На оба места се вели, да „премилостиви Бог *утврди Грке царевима,* а Угре краљевима“[790], а Првовенчани додаје, да Бог „постави господина ми оца као великога жупана“[791]. Краљевство Стевана Првовенчанога је везивано за име Светога Саве и разумљиво је што се нико није бунио због тога што и Немања и Првовенчани веле да је оно дато Угрима.

Да је ова, „антицарска“, струја била јака међу нашим ученим монасима и касније види се и по томе што се одразила и у *Животу Деспота Стевана* од Константина Филозофа. За цара Душана вели и он, да „преступи наредбе (границе) отаца својих и постави се самовласно цар“[792]. Али, у колико се касније појачавао турски притисак и њихова власт се учвршћавала све је више нестајало осуде и цара Душана и његовог дела. Средином XVII века истиче патријарх Пајсије, да је Бог дао цару Душану снагу и моћ не само у овоземаљском животу, него га је прославио „после смрти украшењем моштију. Казују који су у Призрену (да тамо има) неки део главе а у Грачаници два три дела, а друго сâм Господ зна“[793].

Осуда и цара Душана и Српске патријаршије почела је бледети врло рано. Црквени кругови и у Цариграду и у Светој Гори, где је углед цара Душана био нарочито велики, нису могли не знати, да ни цар Душан ни патријарх Јањићије, као ни цео скопски сабор, нису имали никакве канонске кривице. И сâм свестан да те кривице нема, цар Душан је тражио измирење са Цариградском патријаршијом. Ову иницијативу цареву обукао је други настављач архиепископа Данила II, изразит представник провизантијске струје, у следеће речи: „...Покаја се цар, и заиска разрешење за ово зло, а није могао наћи ради достојанства и градова“[794].

---

[786] Сергије Троицки: *Црквено-политичка идеологија...*, стр. 199.
[787] Никола Радојчић: *О архиепископу Данилу II и његовим настављачима,* стр. XXIV.
[788] Никола Радојчић: „Грчки извори за Косовску битку“ (Гласник Скопског научног друштва, књ. VII-VIII, одел. друштв. наука, 1930, стр. 173).
[789] Данило II, *Животи...*, стр. 289.
[790] Лазар Мирковић: Списи *Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 25, 161.
[791] На истом месту, стр. 161.
[792] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 56.
[793] На истом месту, стр. 136.
[794] Данило II: *Животи...*, стр. 289.

За ово сведочанство вели Владимир Мошин, да је врло значајно, јер показује, „да до измирења није могло доћи не због питања неканоничности српске патријаршије, него баш због политичког питања – царске титуле и заузете територије“[795].

Ако цар Душан није доживео измирење и скидање анатеме, доживела је његова жена, царица Јелена, да патријарх Калист, исти онај патријарх који је бацио анатему на цара Душана и на Српску патријаршију, дође 1364. године на царичин двор у Сер и да преговара о измирењу. Да ли се тада у Серу налазио и патријарх Сава IV не знамо, али и сâм Јован Кантакузен сведочи, да је патријарх Калист био на царичину двору срдачно дочекан.

Верује се, да су у овој ствари посредовали светогорски монаси и да је патријархов долазак на двор царице Јелене био и политички припремљен. Зна се, да је патријарх Калист, пре него што је отишао у Сер, посетио Свету Гору, где је био и добро познат и цењен[796]. „О чему је тада патријарх разговарао и преговарао са царицом Јеленом није нам познато. Но једно је несумњиво, да је он том приликом ступио у општење са српском црквом. На какав видљив начин, не знамо, али је ступио, то је факат о коме не може бити спора“[797]. Нићифор Дучић се домишљао, да је цар Јован Палеолог послао патријарха Калиста царици Јелени, за коју је знао да је била мудра и одлучна жена, „да преговара са њом о измирењу цариградске и пећке патријаршије и о савезу Грка и Срба против Турака“[798]. Стојан Новаковић вели: „Кад је око 1363 Мурат притиснуо Византинце, они су царици Јелени у Сер послали патријарха Калиста, да уговара савез против најезде турске“[799].

Нашли су се, дакле, пред истим проблемом пред којим је стајао и цар Душан, али га нису могли решити. Судбина је хтела да патријарх Калист умре 21. јуна 1364. на двору царице Јелене у Серу и да буде опојан баш од свештенства оне цркве на коју је био бацио анатему.

И ова промена у држању Цариградске патријаршије према Српској цркви била је, опет, изазвана *политичким* потребама: угрожена од Турака, чији је притисак постајао све јачи, Византија је требала и српску помоћ и пред тим су бледили сви квазиканонски разлози због којих је бачена анатема на Српску цркву и народ. „Патријарх и старешина оне исте Васељенске цркве, која је пређе десетак и нешто више година мужа Јелениног, цара Стевана, заједно с њом, одлучио од цркве, тада је дошао лично са свитом својом к тој истој одлученој царици, да с њом уговара савез с византијским царством против Турака“[800].

Политички разлози, исто тако, руководили су и деспота Угљешу, да Цариградској патријаршији понуди измирење. Угљешину понуду за измирење Стојан Новаковић је назвао „покајним писмом“, које је написано „тако у грчком духу, да је чудо како га је Србин уопште потписао, а издавачи нису пропустили назначити, да га је Угљеша потписао српски“[801]. Угљешино писмо цариградском патријарху Филотеју датирано је

---

[795] Владимир Мошин: *Свети патријарх Калист*, стр. 203.
[796] На истом месту, стр. 205-206.
[797] Иларион Зеремски: *Из историје пећске патријаршије*, стр. 21-22.
[798] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 155.
[799] Стојан Новаковић: *Срби и Турци у XIV и XV веку,* Београд 1933. друго издање, стр. 138.
[800] На истом месту, стр. 148.
[801] На истом месту, стр. 151.

марта 1368. године, а одговор патријархов је дошао тек у мају 1371. и „тада је и митрополит за Угљешину државу означен. Тим је ствар коначно била свршена“[802].

Ствар је, међутим била свршена само за подручје, којим је владао Угљеша, као што се то види из синодске грамате патријарха Филотеја, која је допуњена другом, којом се митрополиту филипљанском (стари Филипи између Сера и Драме) поверава управа и над Драмом. „Из целога се текста и види да је све то и рађено за област Угљешину, ма да се то изриком не износи, и ма да се стил, по ширини својој, може распрострети на целу српску цркву“[803].

Тек је *трећи* покушај измирења, који је подузет после трагичне битке на Марици (у септембру 1371) довео до решења спора између Цариградске и Српске патријаршије. Ово измирење је везано са именима кнеза Лазара и старца Исаије, човека по много чему необична. И старац Исаије је Светогорац; Светогорци, види се, нису оно што је Угљеша постигао сматрали правим решењем целог спора. У казивању *О постављању другог патријарха српског кир Саве* се вели, да „најчаснији старац кир Исаија, видевши ово *неразрешено зло,* ужежен божанственом ревношћу, дође ка кнезу Лазару, и исприча му о ствари“[804].

Исаија је могао изнети кнезу Лазару све велике невоље, које су притискале српске монахе у Светој Гори, са којима су Грци били прекинули општење. Кнез Лазар је старца Исаију послао патријарху Сави IV, који се није дао лако придобити за ову ствар. Исаија „једва умоли за ово разрешење“ патријарха Саву IV, који је, на крају, пристао да старац Исаија оде у Цариград, „да затражи разрешење по овом“.

Пошто је од кнеза Лазара узео „довољно што је на потребу“, старац Исаија је на челу једне делегације, отишао у Цариград. У делегацији су били: прота Свете Горе кир Теофан и два његова ученика Силвестер и Нифон, и „тумач речи“ Никодим. Интересантно је што се вели, да они све ово „целом *сабору* објавише, старој царици кир Јелисавети (царица Јелена се била закалуђерила), и свој властели“[805]. Стојан Новаковић вели, да је Исаија „пошто је за измирење пећске и цариградске цркве узео био одобрење од кнеза Лазара и патријарха, налазио за потребно да се јави и царици Јелени (по калуђерском имену Јелисавети), за коју не знамо где се у то време налазила“[806].

Јован Рајић, коме је могла бити позната у Светој Гори очувана традиција о овоме, приписује иницијативу за ово измирење старцу Исаији. Рајић вели да, до овог покушаја, анатема са Српске цркве и народа није била скинута и да Исаија, дошавши кнезу Лазару, „све му подробно изложи и научи га шта му треба чинити“[807]. Рајић, даље казује, како кнез Лазар, патријарх Сава IV и старац Исаија „учинише заједнички договор и реченога старца Исаију пошаљу у Цариград васељенском патријарху, да од њега иште разрешење од бивше анатеме, како раније умрлима, тако и сада живима у српском народу“[808]. О неком, иако нејасном, учешћу „целога сабора“ говори и други настављач архиепископа Данила II, што је и разумљиво с обзиром на велику важност целог проблема[809].

[802] На истом месту, стр. 154.
[803] На истом месту, стр. 155; ср. Иларион Зеремски: *Из историје пећске патријаршије*, стр. 23, 25.
[804] Данило II: *Животи...,* стр. 290.
[805] На истом месту.
[806] Стојан Новаковић: *Срби и Турци...*, стр. 138-139.
[807] Јован Рајић; *Мрњавчевићи и Грбљановићи,* Панчево, стр. 31.
[808] На истом месту.
[809] Данило II: *Животи...,* стр. 290.

Константин Философ, 56 година касније, приписује иницијативу за измирење непосредно кнезу Лазару. Он вели да је *прва брига* кнеза Лазара, када се учврстио на власти, била „брига за црквени мир и устројство, јер виде њезино (тј. црквено) расцепљење и да је ствар незгодна. Као велики мудрац, узима славу у самим стварима и где је потребан несавладив подвиг, *сам узима ствар* у руке, и где је потребно домишљати се, није пренебрегао ниједну ствар и одмах устроји да обе *сестре* (цркве) буду *другарице* себи, које су већ много времена раздвојене једна од друге плакале“[810].

Исте бриге су мориле и кнеза Лазара и старца Исаију, који је био јако потресен страшном српском погибијом на Марици 1371. године. Из једног записа старца Исаије из године 1371, ускоро после погибије на Марици, види се, да је он веома црно гледао на даљи развој догађаја. „Оста земља“, вели он у томе запису, „лишена свих добара: и људи и стоке и других плодова. И не бејаше ни кнеза ни вође ни учитеља, који би народ избављао и спасавао, него су се сви испунили страхом од Исмаилћана и храбра срца одважних мужева у срца слабија од женских претворише се. У то време, чини ми се, и седми род господе српске се истражи[811].“

Све околности, пред којима су се биле нашле и Византија и Србија, упућивале су на измирење и приближавање: због тога је изасланство старца Исаије имало пуно изгледа на успех. Из Србије, где је целу ствар свршио по својој жељи и по жељи светогорских монаха, Исаија се вратио у Свету Гору и одатле отпловио за Цариград.

Што је мисија старца Исаије у Цариград потпуно успела има се захвалити не само великом личном угледу старца Исаије и лица која је он повео са собом, него и измењеним приликама: оне епархије Цариградске патријаршије, због којих је и дошло до бацања анатеме на Српску цркву и народ, нису више биле под српском влашћу. Исти настављач Данила II, који је тако оштро осуђивао и царство и патријаршију, сада вели: „А догоди се овде нешто боље за ове који су дошли, а нарочито за кир Исаију, јер веома беше вазљубљен патријарху. Ради тога дароваше да Срби немају више архиепископа, но *самовласна патријарха* и ником овладана, давши једину заповест о овом, да ако Срби укрепе, и опет заузму грчке крајеве, да не *измене* митрополите и њихово спомињање, тј. патријархово, као што заповедају и саборна правила. Када је ово било, написаше за потврду *синђелију,* и отпустише га с љубављу и чашћу[812].“

Овим је један тежак и трагичан спор био завршен. Цариградски патријарх Филотеј послао је два своја изасланика, свештеномонахе Матеју и Мојсија, који су на гробу цара Душана у манастиру Светих арханђела у Призрену, прочитали *грамату* цариградског патријарха и његовог синода о скидању анатеме са цара Душана, патријарха Јањићија и са Српске цркве и народа. Други настављач архиепископа Данила II вели, да се овим чином, „сјединише удови ка глави, и црква опет доби своје благољепије“[813].

Није јасно да ли је чину скидања анатеме присуствовао и сâм патријарх Сава IV, али изгледа да није. У опису овога чина се вели, да се у „то време престави Сава патријарх, који је пребивао на престолу Светога Саве двадесет година и пет месеци, и сконча месеца априла 29 дан на антипасху, у трећи час дана“[814]. Према Нићифору Дучићу

---

[810] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 57.
[811] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. III, стр. 43, бр. 4944.
[812] Данило II: *Животи*…, стр. 291.
[813] На истом месту, стр. 291.
[814] На истом месту.

патријарх Сава је, када су приспели делегати цариградског патријарха, већ лежао у Пећи на самрти[815].

Овим је дефинитивно био окончан сукоб између Цариградске и Српске патријаршије, коју више није оспоравао ни васељенски патријарх[816]. Олакнуло је и народу и црквеним круговима. У Светој Гори је кнез Лазар, „који је измирио завађене цркве, био омиљенији него ли други српски владари, народна традиција је његове идеале највише приближила црквеним идеалима“[817].

V. ГЛАВА: СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА ОД ИЗМИРЕЊА СА ЦАРИГРАДСКОМ ПАТРИЈАРШИЈОМ ДО ПРОПАСТИ ДЕСПОТОВИНЕ (1375–1459)

1.

Измирење са Цариградском патријаршијом није донело Српској православној цркви ни мир ни спокојство. Иако је скидање анатеме, чију умесност одговорни представници Српске цркве нису никад хтели признати, имало позитивно дејство на смиривање оних кругова, који су били лабилни у свом националном ставу, ранији мир и самопоуздање нису више могли бити повраћени. Тешки пораз на Марици, у септембру 1371. године, био је озбиљна опомена од *турске опасности,* која је почела да плави са југа. Трагична погибија браће Мрњавчевића била је опомена и другима шта их чека ако се уједињени не супротставе турском надирању.

Духа јединства међу водећом властелом, која се после смрти цара Уроша (у децембру 1371) још више почела отимати о првенство, било је сасвим нестало. Ово разједињење државе и поремећене политичке прилике, које су га пратиле, одражавали су се тешко и на прилике у цркви. Биограф патријарха Јефрема, који је 3. октобра 1375. године био изабран за патријарха, истиче да наследника патријарху Сави IV није било лако изабрати. „...Траженога по достојанству“, вели он, „не могоше лако наћи, пошто многи беху свету и самодржцу поробоћени, и покренути славољубљем и осталим трима саборним страстима: да среброљубљем купују високе и свештене и несхватљиве (положаје) као што и раније купи свештени Кајафа, тј. среброљубљем богатство небесно; друго: самољубљем и славољубљем; треће: суд Божји сматраху као ништа, и ради тога затражише да разбојнички и са нападајем уграбе свети престо и апостолско достојанство, и ради тога бива не мала беда[818].“

Ако се из овога казивања, које је пуно огорчења, одстрани реторски моменат, онда остаје јасно указивање на то, да се наследник патријарху Сави IV није лако могао наћи. Не због тога што у цркви није било подесних кандидата за то место, него због тога што су осамостаљени владаоци хтели да сваки протури свога човека за патријарха. У међусобној борби око првенства у обезглављеној царевини значило је веома много на чијој ће страни бити патријарх Српске цркве. То је био главни разлог што изборни сабор није могао бити сазван: и кнез Лазар и Ђурађ Балшић хтели су да за патријарха протуре свога човека.

[815] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 163.
[816] Ср. Нићифор Дучић: *Књижевни радови*, књ. IV, стр. 415; В. Јагић: *Ein Schreiben des Patriarchen Genadios Scholaris an den Fürsten Georg von Serbien.* („Archiv für slawische Philologie“, XXVII, стр. 246-257.)
[817] Никола Радојчић: *Грчки извори за Косовску битку*, стр. 173.
[818] Архиепископ Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 292.

Указујући на те поремећене прилике у цркви и држави Нићифор Дучић је једну од сметњи сазиву изборног сабора видео и у томе, што се тада Пећ, седиште патријаршије, није налазила под Лазаревом него под Ђурђевом влашћу[819].

За поремећене прилике овога времена карактеристично је и то, да се изборни сабор није могао сагласити да за патријарха изабере никога од *активних* епископа. Када се сабор састао у Пећи и „када су били у недоумици због овога, молили су Бога због овога, да *утиша буру* и да покаже пастира и учитеља умноме стаду Христових оваца, и да забрани онима који се *бесловесно и бестидно* на ово дрско усуђују"[820].

Сабор је изабрао за патријарха пустиножитеља Јефрема, који се није мешао у унутрашње распре око власти и у коме ниједна страна није гледала опасност за себе. Када му је било јављено да је изабран за српског патријарха, Јефрем је молио да га оставе на миру. „А он чувши ово, као у ужасу бивши, дивљаше се ствари, коју никако никада не пожеле. Зато и поче тужити и прилежно са сузама молити свети и многочасни сабор, да другога узведу на његово место[821]." Сабор није могао удовољити његовој молби и тако је пустиножитељ Јефрем, никада не желећи то, постао трећим српским патријархом. Када је он био посвећен за патријарха „одмах се утиша бура за цркву и разреши се свака веза, и била је патријаршија Константинова града са српском патријаршијом у љубави и измирењу и у јединству…[822]."

Прослављен као подвижник и духовник пустиножитељ Јефрем је био у то време велики морални ауторитет. Потпуно незаинтересован за ствари овога света он се није ни умео ни хтео мешати у борбе око власти, које се нису смиривале. Рођен „у области бугарског царства" 1311. године, Јефрем се замонашио у 23-ој години живота, једно време живео у Светој Гори и отуда дошао у Србију, где га је примио и благословио патријарх Јањићије. Сместио се код Дечана где „у једној пустињи провођаше дане у посту и молитви и просија монашким животом"[823]. Други настављач архиепископа Данила II вели за Јефрема, да он „пустињачки живот беше заволео, а трудом и постом тело своје измучио, а оне који овом преподобном долажаху од околних места из далека, многочасне и црноризачке зборове, па чак и свештене митрополите и епископе и часне игумане, овај преподобни вођаше и учаше и уразумљиваше на спасење, и уз то ка душевној користи, и да се одричу свију красота овога света и да их сматрају као ништа..."[824].

Чим су се мало смириле прилике у цркви патријарх Јефрем се повукао са престола и опет отишао у манастир, да живи у монашком подвигу. Овај пут је отишао у манастир Св. арханђела у Призрену где се подвизавао и живео у безмолвију[825]. На место Јефремово изабран је Спиридон (1379–1389) за српског патријарха.

Патријарх Спиридон се помиње неколико пута уз кнеза Лазара. Године 1379. патријарх Спиридон је „са целим сабором свете и велике наше цркве" потврдио дарове кнеза Лазара манастиру Ждрелу. Он је потврдио и повељу кнеза Лазара цркви Ваведења

---

[819] Ср. Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 165.
[820] Данило II: *Животи...*, стр. 292.
[821] На истом месту, стр. 293.
[822] На истом месту.
[823] Стојан Новаковић: „Живот српског патријарха Јефрема" (*Старине југословенске академије знаности и умјетности,* књ. XVI, 1884, стр. 37.
[824] Данило II: *Животи...*, стр. 293.
[825] *Старине југ. акад. знаности и умјетности,* књ. XVI, 1884, стр. 39.

св. Богородице. на Ибру[826]. Заједно са кнезом Лазаром одобрио је патријарх Спиридон 2. марта 1382. године оснивање манастира Дренче, задужбине монаха Доротеја и сина му Данила. Овај манастир је био киновитски, јер се у повељи вели, да се, после смрти Данилове, игуман треба да бира из средине братства. Одређује се, исто тако, како монаси треба да живе: морали су живети строго по монашком Уставу, а забрањено је било да се у манастир доводе дечаци „ни на боравак ни на учење књига“. Повеља је издата у манастиру Жичи где се тада, изгледа, налазило седиште патријархово[827]. Један запис из године 1387. истиче, да је за време патријарха Спиридона у манастиру Св. арханђела код Призрена, „при господину и учитељу *бившем* патријарху кир Јефрему“, преписан *Љетовник*[828]. У једном другом запису, на минеју у манастиру Грачаници, вели се, да је преписан за време патријарха Спиридона. Интересантно је, да се у овоме запису истиче, да „света црква би порушена од триклетих иноплеменика и да књиге беху спаљене у пиргу и са њима мноштво људи“[829]. Ово је морало бити после Косовске битке, а пре смрти патријарха Спиридона, који је умро 11. августа али се не каже да ли 1389. године, као што је то узео Миодраг Пурковић[830]. Запис, на који се он позвао, вели само ово: „Месеца августа 11 (дан) престави се Спиридон, четврти патријарх[831].“

У *Животу патријарха српског Јефрема* се истиче, како се, после погибије кнеза Лазара, „Спиридон патријарх престави у вечност, а Велика црква оста удова, а Турци једнако ратују и сабор се не може саставити“[832]. Вероватно је патријарх Спиридон био онај патријарх, кога Константин Филозоф помиње, да је књегињи Милици, удовици кнеза Лазара, одобрио да своју кћерку Оливеру пошаље у харем султана Бајазита. „...Гласници су се“, вели он, „сагласили са благочестивом госпођом (тј. Милицом) о најмлађој кћери њезиној и по *савету патријарха* и целога сабора свештених лица и целога синклита, даде ову за жену Амуру великом (тј. Бајазиту), да би било *спасено христоимено стадо* од вукова, који су га клали[833].“

После смрти патријарха Спиридона, када су прилике у цркви морале бити врло тешке, на патријаршијски престо је поново дошао патријарх Јефрем. На престолу је остао до краја 1392. или до почетка (првих месеци) 1393. године[834], када је за патријарха изабран Данило. Патријарх Јефрем се повукао у „своју првосаздану пештеру близу Средње Горе“, где је остао до своје смрти 1399. године. Седам година после његове смрти откривене су његове мошти, али нису извађене, него му је на гробу, где је сахрањен, патријарх Сава V подигао гробницу[835]. Црква празнује успомену патријарха Јефрема 15. јуна, у који је дан он, вероватно, и умро. На једном рукопису, који се чувао у Народној библиотеци у Београду, је стајало: „Овога месеца 15 дан престави се Јефрем, трећи патријарх, који је међу светитељима[836].“

---

[826] Стојан Новаковић: „Живот српског патријарха Јефрема“ (*Старине југословенске академије знаности и умјетности*...?
[827] На истом месту, стр. 761, 762.
[828] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 50, бр. 157.
[829] На истом месту, стр. 52, број 162.
[830] Миодраг Ал. Пурковић: „Српски патријарси средњега века“ (Гласник скопског научног друштва, књ. XV-XVI, одел. друштв. наука 9-10, 1936, стр. 312).
[831] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. III, стр. 73, бр. 5042.
[832] *Старине југ. акад. знан. и умј.,* књ. XVI, 1884, стр. 39.
[833] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 61.
[834] Иларион Зеремски: *Из историје пећке патријаршије*, стр. 65.
[835] *Старине југ. акад. знан. и умј.,* књ. XVI, 1884, стр. 40.
[836] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. III, стр. 73, бр. 5041.

О патријарху Данилу, који се наводи као *пети* патријарх по реду, сачувано је врло мало података. Он се помиње 1392. године, без ближе ознаке датума, у даровној повељи деспота Стевана манастиру Хиландару, којом се дарује овом манастиру једна црква са неколико села на Ибру[837]. Године 1395, патријарх Данило је потврдио дарове књегиње Милице и њезиних синова руском манастиру. На даровној повељи се Данило потписао: „Данило, по милости Божјој преосвећени патријарх Србима и Поморију[838].“ За време његовог управљања црквом, без тачне ознаке датума, преписана су четири Пролога, које је еклисијарх Варлаам приложио манастиру Високи Дечани[839]. Када је Данило умро није познато. Само дан његове смрти, седми април[840], изгледа сигуран. Иларион Зеремски је узимао, да је патријарх Данило умро пре 1400. године када се већ помиње Сава V као патријарх. „Према томе, вели Зеремски, можемо узети да се Данило III претставио приближно 7 априла 1397 или 1398 године када је на његово место изабран *Сава* V[841].“ Миодраг Пурковић узима годину 1396, без икаквог доказа за њу, јер се само позива на запис, који даје дан смрти Данилове[842].

О патријарху Сави V не знамо скоро ништа. Он је опојио патријарха Јефрема и, седам година после његове смрти, дакле 1406, подигао му гробницу[843]. Као сигурно се, дакле, може узети да је он у томе међувремену, управљао Српском црквом. Из једне даровне повеље књегиње Милице, тада већ монахиње Јевгеније, дознајемо да је она, у време од 1389. до 1405, посетила Високе Дечане и учинила им неки поклон. У својој даровници она истиче, да су Високи Дечани врло прикладни за „иноческо пребивање“, али и то, да је много шта „од злочестивих језик (народа) исмаилитских пожежено и опровражено“ „и да су манастирски метоси отети“ па да се манастир налази „близу запустошења[844].“

И из других података се види, да је турски притисак постајао све тежи. Један запис из године 1389, свакако под утицајем пораза на Косову, бележи: „О колика туга беше у земљи у доба кнеза Лазара[845].“ Четири године касније, истиче преписивач једног Триода, да „допуштењем Божјим предани бисмо ради наших греха у руке безаконих и мрских непријатеља и цара неправедна и најлукавијега на земљи. И тада би запустошење и туга велика од безаконих Исмаилћана какве није било нити ће бити“[846]. Један запис из 1398. године бележи, да је „на земљи туга народима и сеча хришћана какве није било никада“[847].

Помиње се, још и уочи Косовске битке, да је око 1388. године била порушена црква и спаљене књиге[848], а из године 1400. потиче један податак, из кога се види како су се промењене политичке прилике одражавале на цркву: манастир Св. преображења код Прилепа, задужбина Мрњавчевића, био је опустио, „јер његови ктитори нису били у стању да одржавају ово место, него благословише и дадоше ову обитељ, своју баштину, не по

[837] Стојан Новаковић: *Законски споменици*..., стр. 458.
[838] На истом месту, стр. 521.
[839] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 65-66, бр. 206.
[840] На истом месту: књ. III, стр. 73, број 5043.
[841] Иларион Зеремски: *Из историје пећке патријаршије*, стр. 65-66.
[842] Миодраг Пурковић: „Српски патријарси средњега века“ (Гласник скопског науч. друштва, књ. XV-XVI, одел. друшт. наука 9-10, стр. 312).
[843] *Старине југ. акад. знан. и умј.,* књ. XVI, 884, стр. 40.
[844] Стојан Новаковић: *Законски споменици*, стр. 655.
[845] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 55, бр. 171.
[846] На истом месту, стр. 57, бр. 182.
[847] На истом месту, стр. 59, бр. 192.
[848] На истом месту, стр. 52. бр. 162.

нужди, него својом вољом, своме кмету Константину и његовој деци“[849]. Заједно са својом децом обновио је кмет Константин овај манастир.

Патријарх Сава V је умро 7. октобра, који дан је забележен у Данилчевом Типику, али се не зна година смрти[850].

О патријарху Кирилу, који је дошао после Саве V, вероватно од 1407. до 1419, имамо само један сигуран податак. Константин Филозоф истиче, да деспот Стеван, поводом освећења манастира Манасије, „призва патријарха, тада је био Кирил, са свим сабором српских првосвештеника, игумана и осталих свију часних мужева...“[851]. Миодраг Пурковић узима, да је патријарх Кирил умро између 15. маја 1418. и 1. септембра 1419. године[852].

Од године 1420. до године 1435. помиње се патријарх Никон, за чије време је умро деспот Стеван. Патријарх Никон је „наредио“ Константину Философу, да напише биографију деспота Стевана[853]. „А ми, вели Константин Философ, ако и примисмо *заповест* изнад наше снаге од свеосвећеног патријарха кир Никона српских и поморских земаља (да напишемо ово житије), који је тада тамо дошао, а још и од војводе војске и осталих изабраних, но пошто је тада такво време било, остависмо да се потрудимо[854].“

У једном опширном запису, који Љубомир Стојановић ставља око 1428. године, помиње се патријарх Никон и истиче, да је он помогао рад некога Радослава[855]. Не зна се, међутим, када је и под којим околностима патријарх Никон одступио са престола. Помиње се у једном запису из 1435. године, али је запис веома нејасан[856]. „Колико је још живео, када је умро – не зна се[857].“

Од године 1446. помиње се Никодим II као патријарх српски. Те године, 14. јануара, за време Ђурђа Бранковића, потписао се овако: „Ја, смирени Никодим, по милости Божијој патријарх Србима и Поморију и другим крајевима[858].“ Миодраг Пурковић узима, да је Никодим „испрва био игуман у манастиру Студеници, па онда рашки митрополит“[859]. Године 1446. патријарх Никодим II приложио је „великој цркви патријаршије Жиче“ једну књигу[860]. Године 1450. патријарх Никодим II наређује да се испосници Светога Саве у Кареји даје оно, што је Свети Сава установио и да се ослободе нека имања манастира Хиландара у Пећи. Из патријархова наређења дознајемо, да ово није давано Кареји од смрти цара Душана. Патријарх наређује да се ово даје Кареји само онда ако се у испосници Светога Саве уредно држи Карејски типик. У противном не треба ово давати[861]. Патријарх је ово наређење издао у Пећи, а потписао га је и печат ударио и логотет Тодор, што би указивало на то, да је тада седиште патријархово било у Пећи иако се он, повремено, налазио у Жичи, због чега се она и назива „велика црква патријаршије Жиче“.

---

849 На истом месту, стр. 63, бр. 200.
850 На истом месту, књ. III, стр. 73, бр. 5044.
851 Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 88.
852 Миодраг Ал. Пурковић: *Српски патријарси средњега века*, стр. 313.
853 Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 43.
854 На истом месту, стр. 123.
855 Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 80, бр. 250.
856 На истом месту, стр. 87, бр. 266.
857 Миодраг Ал. Пурковић: *Српски патријарси средњега века*, стр. 314.
858 Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 90, бр. 282.
859 Миодраг Ал. Пурковић: *Српски патријарси средњега века*, стр. 314.
860 Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 90, бр. 283.
861 Стојан Новаковић: *Законски споменици*, стр. 474.

Идуће, 1451. године, патријарх Никодим II се потписао на *Шестодневу св. Јована Златоуста,* који је за патријарха преведен „од језика јелинског на језик наш словенски“, овако: „Никодим, Божјом милошћу патријарх[862].“ Године 1452. патријарх се потписао на исти начин *зеленим* мастилом[863]. Те године је приложио једну књигу „великој цркви патријаршије“[864].

Иларион Зеремски наводи, да је патријарх Никодим II умро 1455. године и да га је наследио Арсеније II[865]. Миодраг Пурковић је држао, да је патријарх Никодим II био болестан у време преноса мошти светога Луке из Рогоса у Смедерево (12. јануара 1453. године). „По себи се разуме да се из тога не може и не сме извести закључак да је баш 1453 године патријарх Никодим умро[866].“

О патријарху Арсенију II, последњем у низу српских патријарха до пуне пропасти остатака старе српске државе, зна се веома мало. Он је, сигурно, дошао на патријаршијски престо после патријарха Никодима II, али се не зна ни докле је био патријарх ни како је завршио свој живот. Није искључено да је Арсеније II преживео пад Деспотовине 1459. године и једно време, после тога, управљао патријаршијом. У српским летописима је забележено да су Турци, за време патријарха Арсенија II, „примили“ српску и бугарску земљу и „наложише велики датак (суму) на патријаршиску власт“[867]. Иларион Зеремски је веровао, да је Српска црква под тим „теретима кроз кратко време стењала, па се на брзо и угасила, како изгледа, смрћу патријарха Арсенија II, или можда његовим уклањањем с патријараштва“[868].

2.

Много више, него о појединим патријарсима, који су били на челу Српске цркве од смрти Саве IV до смрти Арсенија II, зна се о *унутрашњем* животу Српске цркве за ових 88 тешких година. И за време деспота Стевана и за време Ђурђа Бранковића остатку српске царевине успело је било да се одржи. Релативно затишје и привредни процват, који су настали у Србији деспота Стевана, омогућили су да она постане уточиште монаха, и не само њих, који су бежали из области у којима се већ била учврстила турска власт. То је време масовне имиграције бугарског (и грчког) монаштва у Србију, која је „нарочито појачана по пропасти трновског царства (1393) и затим, када је пропало и видинско царство (1398)“[869].

Бежало је и српско монаштво из јужних крајева, што је још више доприносило да се на територији државе деспота Стевана повећа и број монаха и број манастира. Из неколико сачуваних повеља појединим манастирима види се, да се строго водило рачуна о томе, да се по манастирима одржава *општежиће.* У повељи, којом оснива манастир Раваницу, кнез Лазар истиче, да је „саставио општежиће да се држи у манастиру ... тврдо,

---

[862] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 92, бр. 293.
[863] На истом месту, стр. 93, бр. 296.
[864] На истом месту, стр. 93, бр. 297.
[865] Иларион Зеремски: *Из историје пећске патријаршије*, стр. 71.
[866] Миодраг Ал. Пурковић: *Српски патријарси средњега века*, стр. 314.
[867] Љубомир Стојановић: „Родослови и летописи, стр. 169,“ ср. Гласник срп. Учен. друштва, XXIII, 1868, стр. 243.
[868] Иларион Зеремски: *Из историје пећске патријаршије*, стр. 72.
[869] Василије Марковић: *Православно монаштво и манастири...*, стр. 132.

непромењиво и стално“[870]. Интересантно је да и Иван Црнојевић, више од стотину година касније, подижући манастир Св. Богородице на Цетињу, наређује, да сваки онај који нарушава општежиће („обштаго житија закон“) и покушава да уводи своју самовољу, буде кажњен и искључен из манастира[871].

Деспот Стеван је остао, и у домаћим изворима о њему и у успомени народа, не само велики јунак и редак књигољубац, него и заштитник цркве и манастира и пријатељ монаха. За време његове владавине, видели смо, била је Србија прекривена монашким насеобинама, у којима су монаси, за разлику од Немањина времена, живели више *отшелничким* животом. За деспотовог времена помињу се монашке колоније у „пустињи“ код Љубостиње и код села Лешја – Лештијанска пустиња. „За овога се времена осећа, уопште, јако повећање монашке популације у источним крајевима Стеванове државе, десно од Мораве, и то поглавито пустињачке (српско је монаштво раније било претежно киновијско). Највише нових манастира, за ово време, подигнуто је на овој страни. Зато није чудо, што су и данас на овој страни веома живе традиције о пустињацима, живље него игде у српском народу[872].“

Још пре пораза на Косову подигнут је манастир Ждрело у Горњаку на Млави, који се од XVIII века зове Горњак. Патријарх Спиридон му је даровао ставропигијална права. Ту се био сместио Григорије Синаит-Млађи, под чијим се утицајем почео јаче ширити отшелнички начин живота међу нашим монасима. У манастиру Ждрелу монашким животом је руководио игуман, који је и после смрти Григорија Синаита-Млађег, био биран из средине братства. У одредби о томе стоји и ово: „...И да не буде од другде игуман у томе месту (манастиру) осим само између његових калуђера, који су се ту подвизавали[873].“

И Григорије Цамблак и Константин Филозоф, који су дошли у Србију после 1402. године, једнодушно истичу велики број манастира и интензиван духовни живот њихових монаха. У своме *Сказанију* о преношењу мошти св. Петке у Србију Григорије Цамблак пита: „У којој области реци ми има толико манастира и тако великих и славних? У којим је градовима и где тако бројно мноштво инока?... Где је толико архијереја, где усрдност Богу и божанским стварима[874].“

Константин Филозоф, опет, истиче, са пуно поштовања, оне „који подржавају анђеоски живот (тј. монахе), који су све красно света знали заменити са једним красним Христом, којим се красе, и који живе у красним пустињама и обитељима, тако да и оне који су веома лењиви побуђују да к њима побегну, и показују многе и изабране где чувају њихове врлине посред обитељи, имају многе млчалнице по великом Јефрему и који говоре са шумом лишћа и птицама и водом“[875].

Описујући подизање манастира Ресаве (Манасије) Константин Филозоф истиче, да је и сâм деспот Стеван високо ценио *нови тип монаштва* и трудио се да за свој манастир нађе подесно место. „И радоваше се, дакле, због њих (пустињака) и слатко их примаше, више него ли онај Крис многосабраним ризницама, златним судовима и врчевима, и гледаше да их свагда са собом има. И знајући да је *мучање* одређено да свакога доводи у

[870] Стојан Новаковић: *Законски споменици...*, стр. 770.
[871] На истом месту, стр. 781.
[872] Василије Марковић: *Православно монаштво* и *манастири...*, стр. 133.
[873] Стојан Новаковић: *Законски споменици...,* стр. 776.
[874] Наведено код Павла Поповића: *Стари српски животописи XV и XVII века* (код Лазара Мирковића: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 17).
[875] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 53-54.

велику част *виђења* и *гледања,* обилажаше горе и поља и пустиње, тражећи где би могао подићи жељену обитељ, *стан за ћутање...* И тако многим и несказаним трошком сврши се дом (црква) и град (Ресава) около, изванредни станови за *општежиће.* А сабра од свуда предумишљене, досточудне иноке и настани ту[876].“

Није, разуме се, ни за време владавине деспота Стевана стално трајао мир, а још га је мање било за време владавине деспота Ђурђа Бранковића. Један светогорски монах, који је на позив деспота Стевана дошао у Србију „вини ради преписованија книжнаго“ (да преписује књиге), покушао је био да се са својом сабраћом смести у неки скит близу Голупца. Када су се, њих 35 на броју, били сместили и окућили, прешла је, одмах после смрти деспота Стевана, преко њих олуја турско-мађарског рата и све им је било уништено што су успели да стекну. Страдали су и од Турака и од Мађара, који су их држали за турске помагаче и шпијуне. После су се опет скупили на истом месту, али нису нашли ништа од онога што су били оставили, па су напустили то место. Само са још једним монахом подигао је овај Светогорац једну ћелију и ту почео да преписује књиге[877].

У ово време било је преписивање књига и за богослужбену употребу и за духовно уздизање монаха врло интензивно. Има неких сведочанстава из којих се види да су оба деспота, и Стеван и Ђурађ, били не само ретки књигољупци, него да су доводили из Свете Горе учене монахе у Србију и то не само због обичног преписивања књига, него и због *исправљања* текстова, прегледања старих и давања нових превода. За деспота Стевана се зна, да је био више него мецена Константину Философу и његовим савременицима, који су у манастиру Ресави основали *правописну* и *књижевну* школу, чији се утицај код нас дуго осећао.

Павле Поповић је у раду Константина Философа видео *продужење* бугарске школе патријарха трновског Јефтимија. „Та школа имала је *два програма, један књижевни* и *један правописни.* Књижевни програм састојао се у ревизији и исправљању многих текстова црквене књижевности, који су били погрешни или невешто састављени; требало је очистити их од погрешака и заменити старе текстове бољим и исправним. Правописни програм састојао се у коренитој измени дотадашњег правописа[878].“

Преписивачи књига били су монаси и световни свештеници и, врло често, *световњаци-ђаци,* како су они сами себе називали. Исправљачи и преводиоци богослужбених књига били су *искључиво монаси.* Књиге су исправљане према „изводу“, оригиналу, који је важио као исправан и који се брижљиво чувао. За један такав *извод* вели се 1359. године, да не сме бити изнет из карејске ћелије[879]. Године 1374. на Синају је преписан „Триод полутк“ са извода светогорског, „све на реду и с типиком и с октоихом, ништа да не липса, извода новога на истин бугарскога језика, јер Бог вјест велма ни је било усилно преставити га на србски језик“[880]. Године 1412. инок Гаврило, у манастиру Хиландару, превео је са грчког језика тумачење на књигу Јова и на Премудрости Соломонове[881].

[876] На истом месту, стр. 87.
[877] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 78-84, бр. 250, ср. Василије Марковић: *Православно монаштво и манастири...,* стр. 142.
[878] Павле Поповић: цитирана расправа, стр. 13.
[879] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи*, књ. I, стр. 41, бр. 114.
[880] На истом месту, стр. 47, бр. 144.
[881] На истом месту, стр. 69, бр. 218, 220.

Монаси Доситеј и Мојсеј превели су 1418. године „из грчких књига на српске“ близу Љубостиње четири књиге Царства[882]. Године 1424. жали се поп Панарет, да је преписивао неку књигу „са српског извода“, али, када га је упоредио са грчким изводом, видео је да се много шта не слаже, па је трагао и за другим књигама и када је нашао *грчки* извод почео је упоређивати слово по слово али се, изгледа, веома тешко сналазио у послу, јер, вели, „нико не може претворити сунце у месец и месец у сунце“[883]. Поп кир Венедикт превео је „са јеладског на наш језик словенски“ *Шестоднев* Јована Златоуста. Преводио је у „пустињи“ близу манастира Љубостиње. Ту је он преводио и друге књиге[884]. Из једнога другога записа се дознаје, да су ту превођене и књиге: О судијама, књига Левита, Поновљени закони, Мојсијево петокњижје (цело) и Зонара[885]. За попа Венедикта превео је 1426. године „тах“ Јаков са грчкога на наш језик *Шестоднев* Јована Златоуста. За ову исту књигу се вели, да ју је преводио и сам поп Венедикт у Светој Гори[886].

Деспот Ђурађ Бранковић пронашао је 1434. године у Светој Гори и у Цариграду грчки текст Лествице св. Јована Лествичника и утврдио да се српски превод разликује од грчког оригинала па је из Свете Горе дозвао „мужеве стољетне, свештене и разумне часне иноке“, који су, ваљда под надзором браничевског митрополита Саватија, превели на наш језик[887]. Исте године јеромонах Јевстатије „изведе“ Триод из „бугарских књига на српски чин“[888]. Неки Антоније, о коме се ништа друго не зна, превео је 1462. године неку књигу са грчкога језика на српски[889].

У доба пред пропаст Деспотовине радио је и Владислав дијак, који је рођен и одрастао у Новом Брду, које је напустио после 1. јула 1455. године, када су Турци, по други пут, освојили овај град. Дијак Владислав је, колико се до сада зна, живео и радио у Младом Нагоричану, где је 1456. године преписао неки зборник у дому Николе Спанчевића[890]. Године 1479. радио је у манастиру Св. Богородице у Скопској Црној гори[891]. Појављује се и 1481. године у истом манастиру[892]. За њега вели Владимир Ћоровић, да је био „један од најбољих и најученијих наших писара XV века“[893]. Васил Сл. Киселков присваја дијака Владислава, који се друкчије зове и Владислав Граматик, иако је он сâм за себе написао да је родом из Новог Брда[894].

VI. ГЛАВА: ДУХОВНИ И КУЛТУРНИ ЖИВОТ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У НЕМАЊИЋА ДРЖАВИ

[882] На истом месту, стр. 71-72, бр. 224.
[883] На истом месту, стр. 75. бр. 235.
[884] На истом месту, стр. 78-84, бр. 250.
[885] На истом месту.
[886] На истом месту, стр. 76, бр. 239, 240.
[887] На истом месту, стр. 86, бр. 262.
[888] На истом месту, стр. 86, бр. 263.
[889] На истом месту, стр. 92, бр. 293, ср. стр. 98, бр. 324.
[890] На истом месту, стр. 95. бр. 313.
[891] На истом месту, стр. 110, бр. 344.
[892] На истом месту, стр. 110, бр. 349.
[893] *Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 384.
[894] В. Сл. Киселков: „Родното место на Владислава Граматика.“ (Известия на Българското ис. др., кн. XIX-XX, 1944, стр. 177-181; Нов лъч върху книжната дейност на Владислава Граматика, Известия на бъл. ис. др.,) кн. XXII, 1948, стр. 170-180. Сравни и Ђуро Даничић: „Рукопис Владислава Граматика, писан године 1469.“ (*Старине југосл. акад. знаности и умјетности,* књ. I, стр. 44-85).

Од када је Стеван Немања постао самостални владар и учврстио основе своје државе па све до смрти цара Уроша (у децембру 1371) судбина српске цркве непосредно је била везана са судбином српске немањићке државе. Упоредо су се уздизале до врхунца своје моћи и упоредо се гасиле када је српска држава почела да пропада под снажним надирањем Турака. За Српску цркву је остало карактеристично да је не само наджививела српску средњовековну државу, него је примила њену националну идеју и одржала је будном све до васкрса нове српске државе почетком XIX века. „Религиозност и црквеност Немањића била је у исти мах и њихова државност. Кичма српске државности остала је у тој националној цркви и онда када је државу стигла турска катастрофа... Религија и психологија самоодржања нашле су се тесно приљубљене једна уз другу[895]."

У особености односа између српске средњовековне државе и Српске православне цркве изњедрило се оно што су код нас називали *српском вером,* онарођеним, чврстим и постојаним, веровањем у Бога и у цркву Христову, које је било пуно осећања херојског поноса и готовости на жртву за крст и за слободу. У своме историјском уобличавању кроз дуги низ деценија употпуњавало се разумевање између цркве и државе и створен један однос, који је био врло плодан. Овако, како је било у средњовековној Србији између цркве и државе није, ни у томе облику ни у тој ширини, било ни на Западу ни на Истоку. Као што се за српску државу средњега века „не сме рећи да је њено друштво било истоврсно са византиским" не може се, исто тако, ни тврдити да је средњовековна Србија била „изразита феудална држава, него је била сталешка монархија, с моћном тенденцијом да постане правна држава"[896].

У српској средњовековној држави била је Српска православна црква посебан *сталеж* са великим правима и повластицама, али без икаквих претензија на световну власт, а са пуно свести о одговорности за бројне дужности које је имала. Дух и правац Српској православној цркви дао је Свети Сава. Он је црквену организацију, која је била његово дело, учинио народном по њезиним тежњама и направио од ње водећи културни фактор у животу српске државе. За Светога Саву лепо је рекао Иван Кукуљевић-Сакцински, да је он „као муж дубоко и свестрано учен знао да дâ народу такав правац, који га је знатно окрепљавао у свих невољах, долазећих изнутра и из вана"[897].

Интересантно је, да је, четрдесет и седам година касније, исто мишљење имао и Милоје Васић, када је писао: „Отпорну снагу према свим недаћама и конструктивну моћ српског народа одгојила је и упутила, у најдубљој основици, црква Светога Саве, коју су његови последници тако ревносно чували и тако предано и мудро усавршавали"[898].

Што је било тако има да се захвали интензивном духовном, културно-уметничком и књижевном животу и раду свештенства Српске православне цркве. Подлога за све то био је, разуме се, срећно постављен и успешно одржаван однос између Српске цркве и државе, које су се међусобно помагале.

1. ОДНОС СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ДРЖАВЕ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

---

[895] Владимир Дворниковић: *Карактерологија Југословена,* Београд, 1939, стр. 968.
[896] Никола Радојчић: „Друштвено и државно уређење у доба Немањића" (Летопис матице српске, књ. 339, св. 2, 1934, стр. 8).
[897] Иван Кукуљевић-Сакцински: „Првовјенчани владаоци Бугара, Хрвата и Срба и њихове круне" (*Рад југосл. акад. знан. и умј.,* књ. LIX, 1881, стр. 156).
[898] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 243.

О односима српске државе и цркве у средњем веку може се, са нешто више чињеница, говорити тек од Немањина времена. О томе какав је био тај однос у зетској држави и за време Немањиних претходника у Рашкој не може се много рећи. У зетској држави је била доминирајућа католичка црква и ту однос између цркве и државе није могао бити друкчији, него у другим земљама, које су биле потчињене Риму. У оним српским областима, које су се налазиле под јурисдикцијом православне цркве био је однос између цркве и државе регулисан одредбама Епанагоге, по којима црква није била подређена држави нити изнад ње, него *поред* ње, самостална, али у непосредној вези с њом[899].

Стојан Новаковић је истицао, да су код нас, и пре Светога Саве, били у употреби словенски преводи византијских правних *зборника* и да су њихове одредбе о односима између цркве и државе морале бити познате[900]. Утицај цркве на јавни живот народа био је код нас, још пре Стевана Немање, доста знатан, али се он појачао од Немањина времена. Василије Марковић има право када истиче чврсту повезаност између цркве и државе у време Немањино, која је била пуна топле усрдности према свештенству, које је било природни савезник владаоца против осионе властеле. „У сабор су ови (владаоци) уводили и старешине свију манастира које су подигли и, тим путем, старали се да повећају у њему свој политички утицај[901].“ На Немањином сабору против богомила појављују се, поред рашког епископа Јефтимија, и „часни јереји“. Сава Дечанац је истицао да се на овом сабору „први пут помињу свештена лица као патриоти“[902], што одудара од мишљења Василија Марковића, да је утицај цркве у то време био незнатан[903]. Србија је и пре Светога Саве, видели смо, била у црквено-организационом погледу добро уређена земља, коју „краси побожност и јеванђелски живот и пристојност сваког доброг понашања...“[904].

Иако виша јерархија у Србији, до Светога Саве није била национална не може се претпоставити да је њезин однос према држави био натруњен цезаропапизмом који, према испитивањима Теодора Тарановског, није у православним земљама ни постојао него је унутрашња самосталност цркве била потпуно загарантована. „Црква је имала своју засебну и потпуну организацију, која је налик на државну организацију обухватала и управу и законодавство и судство[905].“

Ни за време Стевана Немање ни за време Стевана Првовенчанога није познат никакав сукоб између њих и црквених врхова у Србији, који су били грчки. Од повратка Светога Саве из Свете Горе у Србију и од времена његовог игумановања у манастиру Студеници све се мање осећа утицај грчког епископа: Свети Сава је, и пре него што је постао архиепископ, постајао централна црквена и духовна личност. Оно што је био научио у Светој Гори и видео у практичној примени на подручју Цариградске патријаршије и Охридске архиепископије, Свети Сава је сада проверавао у непосредном додиру са народом, чији је живот и потребе непосредно проучавао.

Спремајући се за своју нову дужност Свети Сава је марљиво одабирао *оне* законске одредбе, које су највише одговарале потребама државе и народа. Сергије Троицки је

---

[899] Теодор Тарановски: *Историја српског права у Немањићкој држави.* I део: „Историја државног права“, Београд 1931, стр. 236.
[900] Ср. Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. XIII.
[901] Василије Марковић: *Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији*, стр. 52.
[902] Сава Дечанац: *Владалац и народ,* Београд 1897, стр. 148.
[903] Василије Марковић: На истом месту, стр. 47.
[904] Георгије Острогорски: *Писмо Димитрија Хоматијана Светом Сави…*, стр. 112.
[905] Теодор Тарановски: *Историја српског права у Немањићкој држави,* I део, стр. 231-232.

марљиво проучио питање одабирања извора, којима се Свети Сава користио при састављању *Номоканона (Крмчије)* и доказао, да је Свети Сава, при одабирању извора, одбацио све оно што је подсећало било на цезаропапизам било на источни папизам, јер ни ово није одговарало „ни догматском учењу о *сабору* као вишем органу црквене власти, ни канонском учењу о равноправности поглавара аутокефалних цркава, ни, напослетку, положају саме српске цркве, која је имала основни канонски услов аутокефалије – самосталан избор својих епископа, услед чега би мешање цариградског патријарха у њене послове било антиканонично“[906].

При састављању свога *Номоканона,* који је у току 130 година био „једини Законик који је регулисао правни живот и цркве и државе и био у основи свих осталих правних аката који су били за то време издати“, Свети Сава није био прост компилатор, него је одабирао оно што је одговарало и његовом личном схватању и потребама цркве и државе[907].

Свети Сава је прихватио теорију симфоније по којој држава и црква постоје упоредо и једна другу допуњују не борећи се о превласт. Отуда Српској цркви ни у средњем веку ни касније није била својствена борба за власт. У Србији је, као што вели Никола Радојчић, „црква била дубоко одана држави. Српско свештенство није бунило и организовало властелу против владара, како је то често чинило свештенство на Западу ... У Србији је црква својски сарађивала са владаром, и није се борила против њега“[908].

У Србији средњега века постојала је још једна, тако ретка, особеност: *отац* је створио државу и учинио је, у вишој мери, самосталном, да би се пред крај свога живота закалуђерио и посветио Богу и молитви, а *син,* који се од своје ране младости посветио монашком животу, основао је самосталну Српску цркву и тиме подигао углед државе. „Црквена аутономија је много допринела самосталном развитку и потпуној независности српске државе... Владалац земље, чија је црквена организација била подређена цариградској патријаршији, сматрао се као владалац *друге,* ниже врсте, који стоји и под врховним господарењем хришћанско-православног света – византиским царем... Докле год није национална црква добила аутокефалију, независност националног владара, ако се није негирала, ипак се смањила и наилазила је на различите препоне и сметње[909].“

И да сâм није био државник и непосредно учествовао у крупним државним пословима, Свети Сава је, оснивањем самосталности Српске православне цркве, веома много допринео уздизању државе и нације. У основе и једне и друге он је уносио оно што је сматрао и добрим и корисним и најближим психи и потребама нашег народа. С правом вели Василије Марковић, да је Свети Сава био „оснивач оних интимних односа између православне цркве и Немањићке државе, који су се одржали све до краја националне самосталности, па су продужени и после овога у оданости цркве националним идеалима и у идентификовању српства са православљем, које почиње тако још са Светим Савом“[910].

Важну улогу у односима између цркве и државе играо је, свакако, и религиозни моменат, који је био веома јако наглашен код владара Немањића династије: сви су они, иако у различитим нијансама, били побожни људи, који су се трудили да у овоземаљском

---

[906] Сергије Троицки: „Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властарове Синтагме“ (ГСА, CCXII, одел. друштвених наука, Нова серија, 2, 1953, стр. 175).
[907] На истом месту, стр. 186.
[908] Никола Радојчић: *Српски државни сабори у средњем веку*, стр. 42.
[909] Теодор Тарановски: *Историја српског права у Немањићкој држави,* I део, стр. 233.
[910] Василије Марковић: *Православно монаштво и манастири...*, стр. 71.

животу заслуже блажени живот у ономе, другом, свету. Само је делимично тачно оно, што је тврдио К. Јиречек, да су, наиме, владари из Немањића династије ревносно снажили моћ свештенства само због тога, „да би у њему имали ослонац против властеле“[911].

Из религиозног опредељења владара Немањића династије потицала је њихова брига да своју државу учине и правно и социјално напредном. „Пошто се средњевековна држава у својој радњи ограничавала на одржавање спољашњег и унутрашњег мира и још није била у стању да преузме на себе и социјално-политичке задатке, то је црква вршила те задатке. Брига о народном здрављу, о народној исхрани у време глади, потпомагање сиромаха и инвалида, бриге о удовицама и сирочади, и народна просвета, – све је то у средњем веку спадало у надлежност цркве[912]“. *Законик* цара Душана одређује у члану 28: „И по свима црквама да се хране убоги као што је одређено од ктитора, а ко их не буде хранио било од митрополита било од епископа било од игумана, да се лиши чина[913].“

Поменуто је већ да је у средњовековној Србији православно свештенство (а сигурно и римокатоличко) сачињавало један посебан сталеж, чији се сталешки положај „базирао на црквеним и манастирским земљама, које су њима биле додељене као законитим заступницима дотичних правних лица. Нису ти јерарси имали на тим земљама право *личне* својине, него право *уживања* по службеној дужности па и то је њихово право уживања било регулисано ктиторским хрисовуљама и типицима. Ипак је то уживање постављало свештенички положај јерарха на ниво властеле и чак велике властеле и чинило је од њих нарочити ослонац за владаочеву власт“[914].

Правац развоја међусобних односа између цркве и државе, који је дао Свети Сава и који су неговали наследници Немањини, био је дошао у опасност средином XIV века продирањем једнога другога схватања, које је тадашњим српским круговима постало доступно превођењем *Синтагме* Матије Властара. Ту се радило о *пуној* редакцији Властарове *Синтагме,* чија је црквено-политичка идеологија била сасвим друкчија од црквено-политичке идеологије *Крмчије* Светога Саве. „Није то дијархичка идеологија симфоније и саборског црквеног устројства, него је то *унитарна* идеологија државног тоталитаризма и папистичког устројства цркве, идеологија Валсамона и Хоматијана“[915].

Поред *пуне* редакције Властарове *Синтагме* постојала је у то време у Србији и *краћа* редакција, у којој ово схватање није дошло до израза, јер и она стоји на терену симфоније и саборног уређења цркве, што је ушло и у основ *Душановог законика* у коме нема ни трага о цезаропапизму[916]. Примајући ову скраћену редакцију Властарове *Синтагме* у свој *Законик,* цар Душан је у њега унео и оно „што је раније појединце од самога цара Стефана или од његових претходника узакоњавано и наређивано, или што се као обичај или општа одредба у земљи као закон сматрало“[917].

Из скраћене *Синтагме* редактори су, према истраживању Александра Соловјева, „избрисали већи део црквених правила и прописа, оставили су само најважније; тако да црквено право заузима много мање места него световно, једва једну четвртину скраћене Синтагме“[918]. Ово би указивало на то да су редактори и скраћене *Синтагме* и *Душановог*

[911] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ. I, стр. 62.
[912] Теодор Тарановски: *Историја српског права у Немањићкој држави,* I део, стр. 96.
[913] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана...*, стр. 27.
[914] Теодор Тарановски: *Историја срп. права у Немањићкој држави,* I део, стр. 98.
[915] Сергије Троицки: *Црквено-политичка идеологија...*, стр. 187.
[916] Теодор Тараиовски: *Истор. срп. права у Немањићкој држави,* део II, стр. 71.
[917] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. XLI.
[918] Александар Соловјев: *Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, стр. 92.

законика уносили више онога што је већ било устаљено у пракси као правне одредбе, којима се служила црква и регулисани односи између ње и државе. Стојан Новаковић је тачно уочио, да је у време доношења *Душановог законика* црква била темељ целокупног живота, што се одразило и у томе, да су првих 38 чланова *Душановог законика* посвећени цркви. У овим члановима *Душановог законика* „можемо читати жеље, тежње и погледе оновременог свештенства нашег с једне стране, а вољу цара Стефана и његових људи с друге стране, да својој државној власти створе тврду основицу у наслону на православље и у неговању вере православне[919]“.

Ово се дâ ишчитати и из увода *Душановог законика,* где се вели, да је он желео да неке врлине и законе православне вере утврди као што доличи и као што их треба одржавати у свим православним црквама[920]. Да су највиши представници Српске православне цркве учествовали у изради *Душановог законика* може се узети као сигурно. „Законик су израдили људи из цареве околине добро упућени у правничка знања. Један од тих људи био је, свакако, и патријарх Јоаникије. Он је морао имати правничког знања и праксе још од времена када је био логотет на краљеву двору. Као некадашњи логотет, па онда архиепископ и патријарх, Јоаникије је могао да уочи многе недостатке и у црквеном животу које Законик настоји да исправи[921].“

И као један од важних сталежа више свештенство је морало имати утицаја на доношење *Законика,* за који Марко Костренчић вели, да је „поникао из конкретних услова тадашње српске стварности с њезином друштвено-економском структуром, а као идеолошки одраз те стварности“[922]. И Никола Радојчић мисли, да су неки чланови *Душановог законика* узимани из српског обичајног права, али, вели, да још „није могуће поуздано казати, колико је чланова Душанова Законика из српског обичајног права, колико их је из византискога, а колико из других права“[923].

Српска православна црква је успела да и у *Душановом законику* осигура себи унутрашњу самоуправу, као и независност у материјалном погледу. Црквена имања, која нису била мала, била су заштићена од повреде (чл. 46 ДЗ). По члану 26 ДЗ црква је била слободна од „всех работ малих и великих“. *Работа* је овде кулук од кога су били ослобођени и насељеници црквених имања. Они су морали да раде само за цркву[924].

Осим цара и патријарха, и великог логотета, када је овај замењивао цара, није нико други имао власт над црквом (чл. 25 ДЗ). Сваки православни поданик у Душановој царевини био је дужан да у духовним стварима слуша епископе и да им се покорава. Од епископа се, међутим, тражи да у одлучивању непокорних од цркве буду уздржљиви и да то чине тек онда пошто су исцрпли све мере за поправак (чл. 5 ДЗ). Свештеницима свих чинова нису могли судити световњаци, а ако би се то десило, онда се онај који је то учинио кажњава са 300 перпера (чл. 12 ДЗ). Свака врста мита у цркви је строго забрањена као и мешање световне власти у постављање игумана (чл. 14 ДЗ). Цркви је препуштено све оно што спада у старање о духовном благостању друштва. „Према томе и на поправљање криваца могле су смерати само црквене казне, које су се примењивале и на

---

[919] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. XLIX.
[920] На истом месту, стр. 5.
[921] Рајко Л. Веселиновић: „Патријарх Јоаникије“ (Гласник срп. прав. патријаршије, 1946, стр. 133).
[922] Марко Костренчић: „*Душанов Законик* као одраз стварности свога времена“ (Зборник у част шесте стогодишњице Закона цара Душана, Београд 1951, стр. 40).
[923] Никола Радојчић: *„Душанов Законик* и византиско право“ (Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана, стр. 77).
[924] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 162.

световна кривична дела уз државне казне... И иначе је црква тежила да унесе идеју о поправљању у световно казнено право[925]".

У члану 176 *Душановог законика* се вели, да се грађани, становници тадашњих градова, „суде пред *владалци* градскими и пред *црковним клиросом.* А кто жупљанин при (тужи) гражданина, да га при (тужи) пред владалцем градским и пред црквом и пред клиросом по закону"[926].

Овај члан *Душановог законика* је интересантан по томе што казује да је црква имала право да суди и у нецрквеним предметима. По Стојану Новаковићу овде се радило о грађанским споровима, јер су у средњем веку свештеници „били свуда чувари и тумачи писаних закона"[927]. Александар Соловјев мисли, да је ове спорове судио црквени суд, чије је седиште било по градовима и који је био надлежан за жупљане са црквених имања[928]. Делокруг овога суда био је, у XIV веку, доста широк. Он је „не само *црквени* суд за црквене људе, не само *духовни* суд за све парнице које се тичу *духовних* ствари, него редовни суд за све парнице између грађана. Овај суд суди не само парнице због наследства, него и о праву својине уопште. Пред овим судом врше се приватно-правни уговори између духовних лица, између грађана, властеле и сељака. Чланови клира потписују се као testes solemnes на тим уговорима, да ови добију веродостојност"[929].

Члан 194 *Душановог законика* потврђује манастирима и оне повластице, које су им биле дате у хрисовуљама, да њима од свакога суђења људима са њихових властелинстава припада судска глоба а не цару ни држави. С друге стране, наређује члан 27 *Законика,* да се *царске цркве,* под којима треба разумети владарске задужбине које су имале потпуно аутономну управу, не смеју потчињавати Великој цркви, тј. патријаршији. Игумани ових манастира имали су одређено место у сабору и на њих се, као и на епископе, владар могао ослонити[930].

Однос између српске средњовековне државе и Српске православне цркве био је, као што се види, присан и пријатељски. И поред свога великог богатства и утицаја, које је имало, ни више ни ниже свештенство Српске православне цркве није покушавало да се домогне власти у држави. Оно је државу сматрало својом и служило јој на један начин, који није ни у то време био баш тако обична појава. *Душанов законик,* којим су били регулисани односи између цркве и државе, остао је, и за време ропства под Турцима, оличење појма и *закона* и *законодавства.* „Суђења нема без закона, а кад би се закони само споменули, одмах се мислило на Душаново законодавство, о коме је успомена у народу живела, и по коме су се Срби између себе, свесно и несвесно, вековима судили[931]."

2. УНУТРАШЊИ ЖИВОТ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

Као и све православне цркве и Српска православна црква је у своме унутрашњем животу и раду руковођена од *епископа,* који саборно управљају црквом и из своје средине бирају старешину. У чињеници, да је Свети Сава био први архиепископ Српске

---

925 Теодор Тарановски: *Истор. срп. права у Немањићкој држави,* део II, стр. 42.
926 Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 252.
927 На истом месту, стр. 253.
928 Александар Соловјев: „Судије и суд по градовима Душанове државе" (Гласник скопског научног друштва, књ. VII-VIII, 1930, одел. друштв. наука, стр. 147-161).
929 Александар Соловјев: На истом месту, стр. 156.
930 Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 163.
931 Никола Радојчић: *Душанов Законик по призренском рукопису,* Београд 1953, стр. 4.

самосталне православне цркве, темељио се високи ауторитет његових наследника, који су себе сматрали *само продужиоцима* његовог дела и извршиоцима његовог аманета.

Епископи се бирају између монаха, који испуњавају услове за то. Поред личне моралне непорочности, која се претпостављала сама по себи, кандидати за епископе морали су испуњавати и друге потребне услове, који нису у свим временима били исти. Поред непорочног живота од епископских кандидата је тражена и извесна ученост. Њу су, у средњем веку, наши монаси стицали у манастирима из чијега братства су и бирани (нарочито из манастира Хиландара, Студенице и Жиче). Увек се пазило на то да ни митрополити, ни епископи, ни игумани не буду бирани помоћу мита, што је, касније, ушло и 13 члан *Душановог законика,* који проклиње и онога ко је митом изабран и оне који су га на тај начин бирали[932].

Монашки и манастирски живот био је у Србији организован и сређен још пре Светога Саве, који га је још јаче оживео и дао му снажнији замах. Из *Типика* манастира Студенице дознајемо, да су, поред Студенице и Хиландара, постојали, у то време, и већи манастири: Св. Георгија у Расу, Св. Богородице градачке, Св. Николе у Потлици, Св. Николе у Казновићима, Св. Николе у Дабру и Св. Георгија у Дабру. Игумани ових манастира имали су право да учествују у избору игумана манастира Студенице, који је „виши од свију игумана и да се назива први“[933]. Манастири Хиландар и Студеница уживали су изузетан положај. За Студеницу, а тако је било и са Хиландаром, вели Свети Сава, да у њој „нема *нико* власти, ни епископ ни други ко“[934].

Манастири су били великопоседници са гарантованом независношћу и правима, која су им давали њихови оснивачи, махом владари и властела. Та су права садржана у *хрисовуљама,* које су им давали њихови оснивачи и од којих је знатан део сачуван до данас. „Велики земљишни посед црквени потицао је од оних обилатих дарова, које су јој чинили поглавито владаоци па и побожна приватна лица. Нису се ти поклони чинили као јединственој заједници, него као појединим црквама и манастирима, који се у српским хрисовуљама обично називају просто црквама. Те цркве и ти манастири били су правна лица и баш као таква велепоседници[935].“

Радослав Грујић мисли, да је Српска црква, односно цркве и манастири на територији тадашње српске државе, и под влашћу Охридске архиепископије имала своја имања, нарочито епархијска, и право да на њима држи „одређен број привилегованих сељака, који ће обрађивати потребну количину земље за издржавање епископа, његовог придворног свештенства и епархиске катедралне цркве“[936].

Седиште епископа било је и тада у *манастирима,* који су били велепоседници. Када је основана самостална Српска архиепископија 1219. године, онда су Свети Сава и Стеван Првовенчани посебним хрисовуљама дали „свакој епархиској катедралној цркви већи или мањи број села и заселака, земаља и винограда, шума и пашњака, рибњака и воденица, са људима-земљорадницима и пастирима, свештеницима и властелом, занатлијама и отроцима, уз многе повластице и имунитете“[937].

---

[932] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 156.

[933] Владимир Ћоровић: *Списи Светога Саве*, стр. 76-77; ср. Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 71.

[934] На истом месту, стр. 79; ср. Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 72-73.

[935] Теодор Тарановски: *Истор. срп. права у Немањићкој држави,* део I, стр. 88.

[936] Радослав Грујић: „Епархиска властелинства у средњевековној Србији“ (Богословље, год. VII, 1932, стр. 93-94).

[937] На истом месту, стр. 95.

Свака епархија је имала своје *епархијско властелинство.* Величина ових властелинстава била је различита и зависила је од величине и угледа епархије. Радослав Грујић не претерује када вели, да је „српски пећки патријарх у доба цара Душана био први властелин царства, не само по угледу него и по економској моћи његовој“[938].

Цркве и манастири су били пуни власници земље коју су држали и она се од њих није могла одузети. „Ту неприкосновеност црквене својине потврђују све хрисовуље издате црквама и манастирима ... Црквене су земље уживале економски имунитет. Право имунитета није хришћанска црква стицала из милости држава, у којима се инсталирала, него га је носила собом као своје рођено, а од Бога установљено право, које су јој новопокрштене државе признавале као установи божанског закона. Историски је хришћанска црква наследила имунитетске повластице од цркве јеврејске, за коју је генетички била везана[939].“

Имања цркава и манастира била су изузета од скоро свих државних, управних, судских, финансијских и војничких обавеза. Господар епархијских властелинстава био је епископ, а господар манастирских имања старешина манастира. Независно од функција и титула, које су имали у духовним стварима и епископ и старешине великих манастира били су велика државна властела[940]. Епископи су „као властела, били пуноправне судије за своје поданике и нико други није се смео упуштати у суђење људима епархиских властелинстава. Сем епископа-властелина, на суд његовим људима имао је право само још *цар* и то само искључиво за оне деликте који се не могу ‚расудити пред јепископом'„[941].

У свим хрисовуљама црквама и манастирима додељивало се право да суде насељеницима својих земаља. Само важнија дела су била резервисана за владаочев, тј. државни суд. „Црквеним људима“, то су они који су насељени на црквеним и манастирским имањима, суде према 33. члану *Душановог закона* митрополити, епископи и игумани. Из ове одредбе је Стојан Новаковић изводио постојање широке црквене аутономије, коју је Српска православна црква имала у Немањићкој држави и која је у овај законски члан преузета из дотадашње праксе, која је забележена и у хрисовуљи манастира Светих арханђела код Призрена[942]. Нешто од ове аутономије, нарочито што се тиче манастира, одржало се и под Турцима, који се нису мешали у унутрашњу управу и рад манастира[943].

У ред „црквених људи“ спадали су пронијари, војници, бољари, дворани, властелићи и властела. Они су, вели Теодор Тарановски, на *два начина* постајали црквени подложници. *„Први* је био лична драговољна предаја, која је потпуно одговарала западно-европској комендацији (commendatio), када се неко сâм под другога подложи да му служи у замену за заштиту и дар од његове стране ... *Други* се начин састојао у томе, што је владалац поклањао црквама земље и села ‚с дворани'[944].“ *Дворани* су лица, која су на служби и, по *Арханђелској хрисовуљи,* становали су изван манастира; *пронијари* су били

[938] На истом месту, стр. 106.
[939] Теодор Тарановски: *Историја српског права...*, део I, стр. 90.
[940] Радослав Грујић: *Епархиска властелинства...*, стр. 181.
[941] На истом месту, стр. 185.
[942] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 165-166, 166-167.
[943] Вук Стефановић Караџић: *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима,* четврто државно издање, Београд 1935, стр. 408-409.
[944] Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 39.

више налик на данашње војничке и државне чиновнике, јер су у оно време услуге краљу и држави плаћане пронијом, као што се данас плаћају платом и новцем[945].

„Црквени људи“ су се делили на *велике* и *мале.* Први су били *црквена властела* а други *тежаци.* Властела на црквеним земљама помиње се само у Арханђелској хрисовуљи где се вели, да су они дужни да за цркву ору и косе и да прате игумана када путује, „наравно на коњима, нарочито као наоружана војна стража и то не почасна, него ефективна, што је у оно немирно доба требало“[946]. Ову црквену властелу треба разликовати од *лица,* која су вршила војну службу цркви. Ова се служба састојала у одбрани црквених имања, „нарочито у немирним крајевима. Није се та потреба осећала подједнако у свим пределима, па и тамо где је постојала ограничавала се на известан број коњичке војне снаге. Према томе је на црквеним земљама било тежње, да се круг војника не проширује преко мере“[947].

Тежаци су црквени и манастирски *меропси,* чије дужности нису свуда биле исте, „него су варирале према различитим крајевима и различитим газдинствима појединих цркава и манастира“[948]. О меропсима, „који држе црквена села и земље црквене“ (члан 32 ДЗ), говори неколико чланова *Душановог законика* (32, 67, 68, 139, 201). Из њих се види, да су меропси тежаци, „који су становали по местима питомијим или равнијим, која се могу орати и сејати“[949]. Они су били слободни, „само што су, по некаквом вечитом уговору, држали земље за које су дуговали господарску работу, но које су ипак биле њихова својина, и које су могли, с теретом господарске работе, и продавати“[950]. Меропси су радили само одређено време за господара, али су, за разлику од отрока, били *лично* слободни иако по члану 201 *Душановог законика* нису смели напустити господареву земљу. О томе се налази јасна одредба још у Немањиној повељи манастиру Хиландару, где се каже: „...И ако ко од манастирских људи или Влаха побегне под великог жупана или код другога кога, да се опет враћају[951].“

На црквеним имањима било је и *отрока,* које Теодор Тарановски назива аграрним робовима[952], а Стојан Новаковић вели, да земља коју отрок обрађује, нема никакве везе са његовим положајем, него је отрок „сâм *лично,* као каква ствар, својина господарева, и он је с њим могао располагати како је хтео и упућивати га на посао како му је било по вољи“[953]. Према члану 72 *Душановог законика* отроци властелински, а вероватно и црквени, нису имали право заштите када добегну на царев двор. Према *Дечанској хрисовуљи* од 1330. године могли су манастирски отроци пратити игумана или кога од калуђера „по црквеној работје“ и тада се нису хранили из својих него из црквених средстава[954].

Положај *сокалника* и *разних мајспгора* био је бољи од положаја меропха. По Стојану Новаковићу сокалник је могао означавати *пекара* или *кувара* или личног момка судијиног (судије су путовале од места до места и на лицу места изрицали пресуде)[955].

---

945 Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 210.
946 Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 42.
947 На истом месту, стр. 41.
948 На истом месту, стр. 55.
949 Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана...*, стр. 165.
950 На истом месту, стр. 174.
951 Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 28.
952 Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 79.
953 Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана...*, стр. 174.
954 Теодор Тарановски: *Историја српског права…*, део I, стр. 80.
955 Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана..*, стр. 211.

Теодор Тарановски мисли да су *црквени сокалници* „свакако радили на некој кућној индустрији, а с друге стране вршили још нарочиту службу, и то пратили су игумана на путу и преносили су на коњима манастирску робу“[956].

И црква је на својим имањима имала Влахе, који су цркви плаћали *траварину.* Они су напасали и црквену стоку и били одговорни за њу. За рад на паши примали су од манастира *месечину* (*Дечанска хрисовуља* чл. 35), тј. намирнице за храну, а понегде су напасали стоку за *белег* (*Хиландарска хрисовуља* 1334–1346, чл. 13), тј. плату у натури, и то у стоци. Било је и других работа за Влахе и то: „пратили су игумана и иконама на путу, преносили су со за манастир и сваки други манастирски товар“[957]. По Немањиној повељи Хиландару Власи нису смели напуштати ни манастирску ни властелинску земљу[958].

У члану 32 *Душановог законика* помињу се *црквени Власи,* које Стојан Новаковић назива пастирима, који су становали по планинама где су имали своје катуне. Поједини манастири су имали различит број катуна[959]. У то време били су Власи највећим делом већ *посрбљени,* а могли су се кретати из једног места у друго. Радослав Грујић наводи да су Власи на жичком епархијском властелинству, а тако је могло бити и на другима, имали и свога кнеза Грда, „а имали су и два свештеника међу породичним становништвом – попа Пачена и попа Мића“[960].

Материјална независност Српске православне цркве и привилегије на „искључиво право коришћења свих стечених поседа, објеката, уређаја, везаног људства, пољопривредног живог и мртвог инвентара[961]„, омогућили су јој да несметано, и на широком плану, врши своју културну и духовну мисију. Сва ова, често веома велика, имања и поседи, који су прилагани црквама, имали су, и за оне који су их прилагали и за цркву, вишу религиозну намену. „Обдарени или подигнути манастири и цркве били су дужни да моле Бога за душу свога добротвора за његовог живота и после његове смрти. Тај лек за душу (remedium animae) није био за ондашње људе један празан звук, него подмиривање једне дубоке духовне потребе, које је подмиривање подизало њихов дух на толику висину, да је умножавало њихове снаге да служе своме животном позиву на један узвишен начин, а да свој овдашњи живот жртвују кад за ту жртву буде узвишени циљ. Пошто су цркве и манастири зидани и обдаривани, то је њихово даривање за душу постајало један *државни акт,* преко којег су се државни циљеви везали за вечне циљеве. У тој вези и у тој перспективи (sub quandam specie aeternitatis) није више држава била циљ за себе, него сретство за служење неком узвишеном циљу. Кад је то сретство уређено, владалац је чак сматрао, да може да државу напусти и да се потпуно ода узвишенијем духовном животу[962].“

Ово интимно опредељење наших владара и властеле олакшавало је, на свим плановима, рад цркве, која је, судећи по свему, током целог средњег века, имала и добро, радно и молитвено, монаштво и вредно парохијско свештенство, чији су услови и живота и рада били тежи.

---

[956] Теодор Тарановски: *Историја српског права...*, део I, стр. 57.
[957] На истом месту, 72-73.
[958] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 28.
[959] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана...*, стр. 165.
[960] Радослав Грујић: *Епархиска властелинства...*, стр. 105.
[961] Никола Вучо: „Економика средњевековне Србије кроз Душанов Законик и манастирске повеље“ (Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана, I, стр. 201).
[962] Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 94.

3. СРПСКО ПРАВОСЛАВНО МОНАШТВО У НЕМАЊИЋА СРБИЈИ

Српско православно монаштво средњега века било је већ формирано када је Свети Сава почео свој црквени и мисионарски рад. На подручју државе његовог оца и, касније, брата Стевана, српско православно монаштво је морало бити под јаким грчким утицајем. У почетној фази свога развоја у централним српским областима монаштво је, према истраживањима Василија Марковића, дошло са Истока према коме је и Свети Сава имао веома велико поштовање[963]. Сигурно је, међутим, да је рад светих Климента и Наума и, касније, њихових ученика дао снажан замах развоју православног монаштва на целом словенском Балкану. Тек после њиховог рада јављају се чувени пустиножитељи код нас (Јован Рилски, Јоаким Осоговски, Прохор Пчињски, Гаврило Лесновски), који се, с пуно права, могу назвати јужнословенским монасима. Монаштва је било, исто тако, и у нашим западним крајевима где се замонашила, после 1015. године, Косара, кћерка цара Самуила. То је био познати манастир Св. Богородице Крајинске, чије је развалине нашао Иван Јастребов под Тарабошем, три и по сата од Скадра.

Стеван Немања, који је био велики поштовалац манастира и монаха, подизао је и сâм манастире. Када је подигао манастир Светога Николе, Немања „установи у њему правило чрначко (монашко) на службу Господу и на похвалу светоме архијереју Николи и самоме томе оцу нашем“[964].

Још пре него што је постао архиепископ Српске православне цркве Свети Сава је посвећивао и много времена и труда реорганизовању српског православног монаштва. И сâм сасвим у духу и идејама православног монаштва, како га је он доживео кроз свој лични подвиг у Светој Гори и, касније употпунио на својим путовањима по познатим монашким колонијама у Палестини и Египту, Свети Сава је и у Српској православној цркви неговао тај облик монаштва показујући личним примером какав монах треба да буде.

За Светога Саву је интересантно, да се није могао дефинитивно одлучити коме облику монаштва, киновијском или скитском, да дâ превагу. Васпитан у киновијском духу Свети Сава је био веома склон и скитском начину живота и посвећивао му се када год је могао. Могло би се рећи да је живот у киновији школа за самоизградњу и самодисциплину и пут на коме монах учи да служи ближњима. „Идеална монашка општина“, вели Филарет Гранић, „претставља заједницу у свим областима живота и у свим унутрашњим и спољашњим односима, начело правога колективизма условљено потпуним потискивањем индивидуе са њеним посебним интересима и претензијама“[965].

Врло је интересантно да је Свети Сава написао исте године (1199) и *Карејски* и *Хиландарски типик;* први је *скитски* устав, а други за *киновију,* која је негована у Хиландару. *Карејски типик,* је био уклесан у камену у самоме манастиру у Кареји; саставио га је Свети Сава за себе и за оне, који се, по угледу на њега, буду повлачили у усамљенички монашки живот у Кареји, где се Сава повукао тек после смрти свога оца. У испосници у Кареји могла су се подвизавати два до три монаха, који су морали бити *писмени.* Неписмени монаси нису могли живети у овој ћелији. Карејски устав спада у ред

[963] Василије Марковић: *Православно монаштво и манастири...*, стр. 3.
[964] Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона*, стр. 228.
[965] Филарет Гранић: „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика Светога Саве“ (Светосавски зборник, књ. 1: расправе, стр. 73).

скитских устава и за вршење скитске службе „није потребан свештеник, јер је скитска служба састављена из псалама, молитава и метанија“[966].

Хиландарски типик, састављен 1199. године, превод је *Евергетидског типика,* што, скоро у потпуности, важи и за *Студенички типик,* који је са *Хиландарским типиком* „једно те исто, само се разликују у неким појединостима, према месним приликама свакога од ова два манастира“[967]. *Студенички типик* је писан у испосници Светога Саве код манастира Студенице. Увод *Студеничког типика* сачињава кратка биографија Стевана Немање од Светога Саве[968].

И *Хиландарски* и *Студенички* типици писани су за киновијске манастире, јер је код Срба у средњем веку било киновијско монаштво развијеније од анахоретског. Из три члана *Душановог законика* (17, 29, 36) дало би се закључити, да је и код нас у средњем веку било калуђера који су радо напуштали манастире и лутали по народу или живели код својих кућа. Због тога члан 17 *Душановог законика* наређује, да калуђери и калуђерице морају живети у манастирима, а члан 29 понавља – „и калуђери да не живе изван манастира“ док члан 36 изричито вели, да игумани морају да установе „закон киновијски калуђерима у манастирима“[969].

У своме коментару поменутих чланова *Душановог законика* навео је Стојан Новаковић казивање А. Рамбоа (Historie générale, II, 814), да су већ у XI веку читаве гомиле калуђера, наоружаних и на коњима, крстариле по Македонији и Мореји и прогонили јеретике. „Налик је на то, иако је иначе различит, и појав о коме се говори у овоме члану“[970] ... Не може се данас установити колико је било раширено бежање калуђера из манастира, али се види из *Душановог законика* да та појава није трпљена.

За калуђера који збаци мантију, наређује 19. члан *Душановог законика,* да се држи у затвору „докле се обрати опет у послушаније, и да се педепса (казни)“. Калуђери, који су родом из области цркве у којој су били пострижени, нису могли остати у тој цркви (манастиру), него су морали ићи у други манастир и тамо живети (чл. 18). „Објашњење то каже да мештани у манастиру не могу да уздрже природу, него хоће рођацима понешто да даду и учине, а осим тога називљу духовнике с других страна гостима и дошљацима у манастиру[971].“ Калуђерима је забрањено да примају ма какво мито (чл. 24), а члан 95 *Душановог законика* штити и калуђере и свештенике једнако као и епископе: ко опсује епископа, свештеника и калуђера да се казни 100 перпера, а ко их убије да се обеси.

Само у *једном* случају било је дозвољено да калуђер може живети изван манастира (чл. 45): ако властелин или ко други има на својим личним поседима цркву, онда „властелин да у ту цркву постави *свога* калуђера и да га доведе к епископу, из чије је области, да га он благослови. Епископ том црквом влада само што се тиче духовних послова“[972].

У средњовековној Србији манастири су се делили на: а) *владарске* манастире или лавре, б) на *архиепископске* или патријаршијске, в) на *епископске* дворове и г) на

[966] Лазар Мирковић: „Скитски устави Св. Саве“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 52-56; ср. Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 16).
[967] Лазар Мирковић: *Списи Св. Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 18.
[968] Владимир Ћоровић: *Списи Се. Саве...*, стр. XIII, ср. стр. XIV и XV и стр. 151-175.
[969] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана...*, стр. 157, 163, 169.
[970] На истом месту, стр. 157-158.
[971] На истом месту, стр. 158.
[972] На истом месту, стр. 175.

епархијске или ктиторске[973]. Старешине владарских манастира називане су великим игуманима и у њима, изузимајући Жичу, није могло бити седиште епископа. Над архиепископским или над патријаршијским манастирима епархијски епископи нису имали никакве власти, а „епископски дворови“ су били седишта епархијских епископа[974].

Нису сви манастири били једнако богати и нису њихови игумани имали исти ранг. У *Светостефанској хрисовуљи* наведен је следећи ред игумана, који одговара њиховом рангу: студенички, милешевски, сопотски, бањски, градачки, Моравског Градца, рашки, кончулски, модрички, хтетовски, гостиварски, ораховачки, нагорички и скопски. Овај ред није био сталан и мењао се променом владара на престолу. Пада у очи да овде нема пећког манастира, а касније подигнути Високи Дечани и Свети арханђели код Призрена морали су доћи испред ових[975].

Игумани великих манастира били су чланови не само *црквених* него и *државних* сабора. У наредби цара Душана о сазиву сабора 1346. године помињу се и игумани, разуме се не сви, као пуноправни чланови сабора на коме су проглашени и патријаршија и царство[976]. Ово исто је поновљено и у потврди законодавне радње цара Душана од стране цара Уроша 1375. године (у априлу)[977].

Водило се много рачуна о томе *ко* ће бити биран за игумана. И у *Хиландарском* и у *Студеничком типику* прописано је како треба бирати игумана. Ове одредбе се разликују од одредаба *Евергетидског типика* о избору игумана. Главна разлика је у томе што се по *Хиландарском типику* игуман поставља *избором,* а не назначењем. „У манастиру, насупрот пракси осталих манастира, избор се врши у св. храму, а после свршеног изборног чина изборно тело напушта храм и изван св. храма објављује исход избора. Веома је чудновато да се у контексу оних отсека Типика, који говори о избору игумана, нигде не спомиње обављање призивања Св. Духа непосредно пред сам изборни чин“[978].

У XIII глави *Хиландарског типика* Свети Сава истиче, да је израдио да хиландарски игуман не иде „ради назначења“ цару у Цариград. Као услов за избор за игумана, Свети Сава поставља да је кандидат „од све братије познат (за кога сва братија зна) да је у врлини и у правди и преподобију“[979]. У главама XVI и XVII *Хиландарског типика* Свети Сава даје исцрпна упутства о томе на шта све треба пазити при бирању игумана и како му се треба покоравати. Од монаха, који бирају игумана, Свети Сава је тражио пуну објективност и то изразио речима: „...Да одступи од вас свађа, завист, свака сујетна љубав и неразуман дар, а нека се скупе: праведан суд, тачна пажња и мерило правде и тачност истине, и као да надзире својим свевидећим оком сâм Онај, који испитује срца и утробе (тј. Бог)[980].“

Игуман у манастиру је не само *старешина,* него и *духовни отац* и исповедник монаха, који му дугују пуну послушност. Њему су сви монаси његовог манастира дужни исповедати „за душу штетне помисли“, јер „није могуће никако, да ви као људи никад не

---

[973] Радослав Грујић: „Монаштво и манастири код православних Срба“. *Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 871.
[974] На истом месту, стр. 872.
[975] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 94, број 304.
[976] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 5.
[977] На истом месту, стр. 147.
[978] Филарет Гранић: „Црквеноправне одредбе Хиландарског Типика Св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционерима (Богословље, књ. X, 1935, стр. 176).
[979] Лазар Мирковић; *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 72.
[980] На истом месту, стр. 77-78.

помишљате нешто зло“[981]. Од монаха се тражи да у своме манастиру сви буду једно, „исто мудрујући, исто помишљајући, пасени и вођени од једног истог пастира и (сасвим) као неки златан ланац (верига) везани једни за друге, држите се један за другога и саудите се (Еф. 4, 16) у једно тело, под једном главом“[982].

У *Студеничком типику* су упозорава на то, да „не буде игуман овде постављен по неком *наговору* или по *давању награде,* а да не буде достојан“[983]. Док је манастиру Хиландару, вероватно због тога што је Света Гора била под византијским царем, игуман биран без икаквог учешћа споља, у избору студеничког игумана учествују и *владар* и *епископ рашки* и још *шест* игумана других манастира. Студенички игуман је био „виши од свих игумана и да се назива први“[984]. Изабрани је, у присуству владара и других игумана, облачен у „свете ризе по реду, као што приличи“[985], а владар га је приводио престолу св. Богородице и предавао му жезао уз узвик „достојан“[986]. Изузетан положај и манастира Студенице и њеног игумана види се и из ове одредбе Светога Саве, која гласи: „Јер овде нема нико власти, ни епископ ни други ко[987].“

Слично као у манастиру Студеници морало је бити и у другим већим манастирима у тадашњој Србији. Тако се у хрисовуљи цара Душана манастиру Светих арханђела каже: „И да се онде постави игуман из киновије кога изабере *патријарх* и *цар* с *договором* манастирског братства. А ако нема за то подобног да се доведе из Хиландара[988].“ Игуман овога манастира није био тако невезаних руку као студенички, јер се вели, да он не може ништа дати ни учинити без договора са економом, еклесијархом и дохијаром[989]. Слична се одредба налази и у потврди патријарха Спиридона манастиру Ждрелу, где се такође вели, да игуман треба да буде биран између манастирског братства[990].

Члан 14 *Душановог законика* изрично наређује, да се игуман не може „постављати без учешћа цркве“ и да се за игумане бирају људи, „који ће цркву дом Божји кућити“[991]. Игумани су, по члану 15 *Душановог законика,* морали живети у општежићу по закону и о свему се договарати са *старцима.* Ово место је Стојан Новаковић схватио као *наредбу* којом се „тежи да се у манастирима ради с договором а не искључивом вољом игумановом“[992]).

Игумани су, слично епископима, имали право да суде „црквеним људима“. И у чисто материјалним стварима била је власт игумана велика, али не апсолутна. „И предадох ја цар“, каже се у члану 35 *Душановог законика,* „цркве игуманима, да располажу свеколиком кућом, и кобилама и коњима, и овцама и свачим другим, и да им је драго чинити све што им се учини прилично, упутно и правично и како пише хрисовуљ светих ктитора[993].“ У *Хиландарском типику* се вели још и ово: „Нека се повинује новодошавши ономе ко је пре дошао, неписмени писменом, неразумни васпитаноме и

---

[981] На истом месту, стр. 79.
[982] На истом месту, стр. 79.
[983] На истом месту, стр. 73.
[984] На истом месту, стр. 71.
[985] На истом месту.
[986] На истом месту, стр. 72.
[987] На истом месту, стр. 72-73.
[988] Стојан Новаковић: *Законски споменици...*, стр. 697.
[989] На истом месту.
[990] На истом месту, стр. 773.
[991] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 156.
[992] На истом месту, стр. 157.
[993] На истом месту, стр. 169.

млађи старијем. Ако ли игуман одреди да ко буде и сâм у ћелији, он нека зна живот његов[994]."

Манастир је имао још цео низ важних функционера: економа, који је морао бити писмен ради вођења манастирских књига, дохијар, еклисијарх, који је могао да има и свога помоћника – параеклесијарха, трапезар, кључар, хлебар, а у *Хиландарском типику* се помиње и вратар. Поред ових постојао је и цео низ нижих функционера (башчован, лице које се брине о преносу потребне робе за манастир и други). У Хиландару је постојао и посебан болничар, који се старао о неговању болесних монаха[995]).

Живот монаха у манастирима био је одређен у детаље о чему говоре и *Хиландарски* и *Студенички типик.* При ступању у манастир даје се монашки обет или завет, који се односи „на породичноправну, имовноправну и дисциплино-правну сферу живота и јављају се већ у старој цркви у тројаком виду *девичанства* (parthenia), сиромаштва (aktimosini) и послушности (ipakoi). Обети су основни елементи монашког устројства и сваки преступ против обета повлачи за собом казненодисциплинарне последице"[996].

Иако се сâм по својој слободној вољи одлучио да се издвоји из света православни се монах *моли* за оне који су остали у свету и који раде и живе обичним, људским животом. Култ рада, не само умног него и физичког, био је код српских монаха, у средњем веку, веома развијен. Манастир је био њихов дом у коме су они живели и за који су радили. Манастир се старао за њихове и духовне и телесне потребе, које нису ни превиђане ни запостављане. У глави IX *Хиландарског типика* исцрпно се казује како се треба старати о исхрани монаха, која је подешена према намени монашког живота. Монасима се забрањује, да тајно допуњују своју исхрану и да у својим ћелијама тајно држе храну и пиће и новац. Ово, према одредбама XXIX главе *Хиландарског типика,* није било дозвољено ни игуману. Трпеза је била заједничка за све. О великим празницима исхрана монаха је била боља него обичним данима.

Неговању болесних монаха посвећивала се озбиљна пажња и они су могли добијати и бољу и разноврснију храну „на састав (окрепу) њихова немоћна тела"[997]. Оболели монаси држани су у посебним *ћелијама,* које су имале „облик болнице, и да се поставе постеље болнима за лежање и одмор, и да им се даје болничар да их двори у свему"[998]. Од игумана се тражило да „свагда, не ретко, долази у болницу и нека сведушно надгледа братију и нека долази у болницу и нека доноси свакоме (шта је) потребно"[999].

Одредба о одевању и обувању монаха није потпуно иста у *Хиландарском* и *Студеничком типику.* Из главе XXVII *Хиландарског типика,* који говори о давању одела и обуће монасима, види се да је међу монасима било суревњивости око поделе одела и Свети Сава вели, да би он наредио „да им се (монасима) дају *расе шивене,* али видех да завишћу ђаволском међу њима настадоше многа роптања говорећи један другоме: ‚Теби је боље дано, а мени горе'"[1000]. Да овога не би било Свети Сава је одредио: „Када дође новак (нови монах), нека му се даје раса и кошуља, а на годину да се даде свој братији по

[994] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 87.
[995] Филарет Гранић: „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика Св. Саве" (Богословље, књ. X. 1935, стр. 186, 189).
[996] Филарет Гранић: „Црквеноправне одредбе Хиландарског Типика Св. Саве" (Светосавски зборник, књ. 1: расправе, стр. 98).
[997] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 90.
[998] На истом месту, стр. 102.
[999] На истом месту.
[1000] На истом месту, стр. 88.

перпера, да себи купују одећу, а у погледу обуће, то остављам на игуману и на економу, у калигама или у другој (обући), да када га виде да нема (обуће), да му даду, а нарочито црковници да имају неоскудно калиге, а у ноћ ноћно рухо, како буде могуће манастиру[1001]". Ради осветљења своје ћелије монаси су добијали „по литру уља". Интересантно је да су монаси добијали и по руно вуне на годину „па макар и купивши (га)", ако није било довољно манастирске вуне. Оним монасима, који су држали и „ћелијски устав" даване су годишње по три литре уља.

Одредба *Студеничког типика* о давању обуће и одеће монасима друкчија је и гласи: „Да се скупља одело кроз целу годину, а када дође Филипов дан, да сабира игуман и економ сву братију и да раздели одело по реду, према степену старешинства. А ово да им се даје на годину: раса, кожух, постеље довољно и клашње, мантија, ако се коме раздерала, за сандале по 50 аспри. А старе расе и обућу не враћамо у манастир, а друго одело, ако игуман не прими старо, да не даје новога. А црковницима да се даје ради свеће по две златице и благослов ктиторов, да се даје јерејима на годину по 6 златица[1002]."

У манастиру, у коме су живели, монаси су вршили разне дужности на које су долазили према својим способностима. Обично је сабор братства бирао на коју ће дужност ко бити постављен. У световној структури сталежа нису монаси, осим игумана, могли заузимати никакав положај. „Он (калуђер) спада само у клир и ужива његова сталешка права. Наравно из калуђера бирају се и постављају игумани и епископи. Чим се калуђер попне на те више степене јерархије, његов се положај радикално промењује и он заузима одређено високо место у световној структури сталешкој. Али докле год то није наступило, редован калуђер остаје ван световне сталешке структуре. Унутра у манастиру калуђер заузима различити положај, у газдинству и духовној управи манастира, почињући од редовног владаљца, који надзирава рад насељеника и испуњава различите наредбе, па затим еклесијарха и иконома, докле год не уђе у редове частних стараца, који стоје уз игумана и заједно с њим управљају манастиром[1003]."

Важну улогу у животу српских монаха имао је и *Типик Свепгога Саве Освећенога,* који се друкчије зове *Јерусалимски типик.* Овај *Типик* је превео архиепископ Никодим 1319. године и увео га у употребу. Лазар Мирковић мисли, да је овај *Типик* врло важан за проучавање богослужења наше цркве зато „што је то вероватно први пуни Типик са синаксаром у српској цркви и без сумње први превод Јерусалимског Типика код Срба"[1004]. Године 1331. написао је у Хиландару, по заповести игумана Герасија, „грешни Роман" један типик, који се по њему зове *Романов типик.* После подизања Дечана написан је, 1335. године, *Дечански типик,* чији оригинал, вероватно, постоји и данас у Дечанима.

Мање се зна о *женским* манастирима у средњовековној Србији и о животу и раду монахиња. Зна се, међутим, да је тих манастира било у нашим крајевима још од почетка IX века и да су напредовали и за време Немањића. Светозар Никетић вели, да се о правима тих манастира и о њиховом односу према црквеној власти ништа не зна. „Ми само знамо, вели он, да су они били ненормални појав у старој држави српској, а више о њима нама се чини, нема се шта ни рећи[1005]." Епископ Никанор Ружичић је мислио да су Срби „били и

[1001] На истом месту.
[1002] На истом месту, стр. 73.
[1003] Теодор Тарановски: *Историја српског права...*, део I, стр. 99.
[1004] Лазар Мирковић: „Типик архиепископа Никодима" (из 1319) (Гласник српске православне цркве, број 9, 1946, стр. 188).
[1005] Светозар Никетић: „Историјски развитак српске цркве" (Гласник српског ученог друштва, XXVII, 1870, стр. 132, бел. 1).

сувише хладни према калуђерицама и женским манастирима, а да не кажемо да су их мрзели“[1006].

Ово схватање је и површно и произвољно, јер се зна да је женско монаштво у Српској православној цркви средњега века било не само неговано, него да су се монашиле не само жене наших владара него и угледне властелинке: од Косаре-Теодоре, жене св. Јована Владимира, па све до краја Немањића династије монашиле су се бројне угледне Српкиње, да би ту традицију прихватиле и продужиле Јефимија, жена деспота Угљеше, и Милица, жена кнеза Лазара. Прочелница српског женског монаштва је Ана-Анастасија, жена Стевана Немање, чија се сестра Вука такође замонашила и добила име Јефтимија[1007]. Поред Ане замонашиле су се још две наше владарке, Јелена Анжујска и царица Јелена. Уз њих се помиње и цео низ властелинки, које су одлазиле у манастир и тамо радиле. Замонашила се и Теодора, сестра цара Душана и постала монахиња Јевдокија. Када је почела да пропада српска држава порастао је број угледних жена, које су одлазиле у манастир[1008]. Нема никаквих трагова о томе да су за женске манастире и за монахиње важили неки други монашки устави од оних, који су важили за мушке манастире.

Духовни живот српских монаха и монахиња био је, током средњег века врло интензиван. Поред личног монашког подвига они су се бавили књижевним радом и уметношћу. Да ли је *исихазам* био доминирајући духовно-аскетски правац у животу српског средњовековног монаштва тешко је рећи[1009]. Тезу о томе, да је српско монаштво у средњем веку неговало исихазам и да је то радило по угледу на Светога Саву изнео је код нас Милоје Васић[1010]. „Овај Савин хезихазам имао је пресудан значај за уређење српске цркве средњега века, а нарочито за живот монаха Срба како у Светој Гори тако и у Србији, и, најпосле, за средњевековну српску уметност[1011].“ Поред Светога Саве Васић је сматрао и архиепископе Јакова и Данила II као изразите носиоце исихазма код нас. За архиепископа Јакова он је, сасвим погрешно, тврдио да је био ученик Григорија Синаита, а за Данила II каже, да је био „необично заволео испоснички живот, живот мучалника“[1012], и да је „познавао и хезихастичко учење и био, шта више, и сам присталица тога учења“[1013].

Своју тезу о Светоме Сави као утемељивачу исихазма у нашој цркви Милоје Васић је заснивао на следећем: на ономе месту из *Карејскога типика* где Свети Сава вели: „...Устројих ту у Ораховици место за *ћутање* (усамљеност) светога и преподобнога оца нашег Саве (Освећенога), за живљење двојици или тројици[1014].“ Затим оно место из истога *Типика* где се говори о *избору* монаха, који ће живети у Карејској ћелији: од овога се монаха тражи да буде „човек богољубив, који је способан да живи у ћелији на том месту“[1015]. Према XLII глави *Хиландарског типика* био је мотив подизања ћелија у Кареји

[1006] Никанор Ружичић: *Историја српске цркве,* књ. II, стр. 428.
[1007] Радослав Грујић: „Промена имена при монашењу код средњевековних Срба“ (Гласник скопског научног друштва, одел. друштвених наука, књ. XI, 1932, стр. 239-240).
[1008] Ђоко Слијепчевић: „Калуђерице у нашој цркви“ (Календар „Свечаник“ 1962, Минхен 1962, стр. 61-65).
[1009] Ми, овде, само додирујемо питање исихазма у нашој цркви у средњем веку. Цео проблем нам изгледа много сложенији и захтева темељитије испитивање што, у опсегу ове књиге, није могуће. Намеравамо да овоме проблему посветимо посебну пажњу.
[1010] Ср. Милоје Васић: „Архиепископ Данило II — монах и уметник“ (*Прилози за књ., језик, ист. и фолклор,* књ. VI, св. 2, 1926, стр. 243-244; Милоје Васић: *Жича и Лазарица.*
[1011] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 175.
[1012] На истом месту, стр. 177, 179, 180.
[1013] На истом месту, стр. 180.
[1014] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 30.
[1015] На истом месту, стр. 31.

жеља Светога Саве да се он сâм посвети молитви и размишљању што није могао урадити док је био на челу манастира Хиландара. „Када са вама у манастиру пребивах хотећи вас сабрати или послужити вам, и *заборављах* своја веома умножена прегрешења, која учиних према Богу у вашој љубави, и поразмислих у себи да треба да размислим и о својим сагрешењима[1016].“

Доментијан казује у животу Светога Саве, да је Светитељ „у средини Кареје, где живе свети чрнци (калуђери) по скитском начину у свакој *тишини* по два или три“ подигао „себи *сихастирију* и у њој цркву Св. Саве Јерусалимског на пребивање двојици или тројици“[1017]. И сâм Доментијан је живео у истој „сихастирији“, али ни о Светом Сави ни о себи не вели да су били исихасти у смислу како су се они појављивали и подвизавали. У *Животу светога Симеона* Доментијан помиње како су, за време посете Светога Саве и светога Симеона лаври св. Атанасија, „сви *сихасти* од унутрашњих пустиња“ дошли да виде Светога Саву и светога Симеона, који су их и раније обдаривали[1018]. Док су живели у манастиру Ватопеду свети Симеон је имао „ћелију уз свети олтар велике цркве Св. Богородице, и прозор у свети олтар, да свагда гледа свете молитвенике који служе у светој цркви. А он Свети свршаваше свој канон, *ћутећи* пребиваше у светим молитвама дан и ноћ“[1019].

За Данила II вели његов биограф, да је веома волео „велику тишину смерног мудровања“[1020] и да је манастир Хиландар био место „где је часно *усамљеништво* онима који хоће тамо да живе“[1021]. Када је отклонио опасности од Хиландара Данило се повукао са положаја игумана и повукао се у Кареју. „Јер, вели његов биограф, ту је добра и *безметежна усамљеност* онима који хоће да живе у тој ћелији по установљеном правилу богоносног оца кир Саве, као што сâм беше чинио ту инокујући, свршавајући молбе и ноћна стајања, метаније и псалме и остало слатко стицање трудова[1022].“

Као и Свети Сава и архиепископ Данило II се подвизавао у Кареји мучећи „тело своје у глади и жеђи, ноћном стајању, и док не би светлост засијала, нико га није могао видети да је сео или да се мало одморио, само је појао *псалтир* и остале *псалме ноћног устава. А многобројна* метанисања (чињаше) и сузе своје топле (пролеваше), док тело његово није било као да стоји у води“[1023]. Када се, касније, вратио у Хиландар Данило II је у пигру хиландарском „почео ту у ћутању живети, поставши бољи у духовној мудрости, у све дане живећи богоугодно, украшавајући се сваком врлином“[1024].

Ниједно од наведених места не говори о постојању исихазма, као масовне појаве, међу српским православним монасима средњега века. Могло је, разуме се, међу српским монасима и у Светој Гори и у Србији, бити присталица исихазма, али се ни Свети Сава ни архиепископ Данило II, два најизразитија представника активног типа нашега монаштва, не могу узети као носиоци исихазма код нас. „Мнишко исихаско житие“ означава, много пре, живот монаха у тишини и ћутању, него у упражњавању онога сазрцања, које је битна ознака исихазма као једног посебног метода упознавања „нестворене светлости Божје“.

[1016] На истом месту, стр. 105-106.
[1017] Доментијан: *Животи Светога Саве и светога Симеона*, стр. 72.
[1018] На истом месту, стр. 268.
[1019] На истом месту, стр. 59.
[1020] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 257.
[1021] На истом месту, стр. 263.
[1022] На истом месту, стр. 270.
[1023] На истом месту, стр. 271.
[1024] На истом месту, стр. 273.

Погрешио је Радослав Грујић када је живот монаха у *ћутању* изједначио са животом у *„исихији“* као методу сазрцавања „несворене светлости Божје“[1025].

Израз исихазам долази од грчке речи isihia, која означава мир, ћутање, тишину, самотовање[1026]. Александар Соловјев и Владимир Мошин објашњавају израз „исихастирија“ са „пустињачко склониште“, „које се (у XIV веку) преводи са м л ч а л н и ц а“[1027]. У једној општој повељи цара Душана свим светогорским манастирима из 1345. године се вели, да он жели да га калуђери помињу „у свим часним обитељима на њој (Светој Гори), у ћелијама и *исихастиријама“*[1028], које се, овде, могу односити на скитове и на монахе отшелнике. У хрисовуљи цара Душана о границама имања манастира Хиландара од 26. априла 1348. године се истиче, да цар жели да се поклони светим местима и „онима светим и часним оцима који живе у безмолвију“[1029].

Пада у очи да се ни у једном од наведених места не говори о ономе што чини једну од битних особина исихазма о тзв. *умној молитви,* која је позната још пре појаве исихазма, који Георгије Острогорски назива „најзанимљивијим верским покретом позновизантиске епохе“[1030]. „Највиши циљ коме су исихасти тежили била је визија божанске светлости. Тај циљ се постизао путем одређених аскетских метода. Исихаст је морао да, потпуно повучен, у одређеном ставу, стално понавља тзв. Исусову молитву (‚Господе Исусе Христе, сине Божји, помилуј ме’) и да сваки пут док је изговара задржи дах: постепено би га обузело осећање бескрајног блаженства и он би угледао неку надземаљску светлост, ону исту божанску светлост која се показивала Исусовим апостолима на Таворској гори[1031].“

Колико се може, на основу наших домаћих извора, установити, овакве методе подвизавања нису упражњавали ни Свети Сава ни архиепископ Данило II. Њихово провођење и подвизавање у мучалницама имало је циљ: подвизавање и ревновање у молитви према одредбама признатих монашких устава у пооштреном вршењу црквених богослужења што чини битну разлику од живота исихаста у њиховој „исихији“. Стеван Првовенчани вели и за Светога Саву и за Стевана Симеона, да „ћутаху у своме манастиру, у храму пресвете Богородице, и инокујући у Светој Гори у сваком правилу *црначког* (монашког) *устава,* дан и ноћ не престајући неумучним појањем“[1032].

Има, међутим, више доказа о неговању исихастичке контемплације за време деспота Стевана Лазаревића и Ђурђа Бранковића где је могло бити више исихазма, него код српских монаха у Немањићкој држави. Све ово би, разуме се, требало марљиво проучити, што није до сада учињено.

4. ПАРОХИЈСКО СВЕШТЕНСТВО У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

О парохијском свештенству Српске православне цркве у средњем веку зна се мање него о монаштву. До стварања самосталне Српске цркве положај свештенства у Србији

[1025] Радослав Грујић: „Исихасти (молчалници)“, *Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 61.

[1026] Стјепан Сенц: *Грчко-хрватски рјечник за школе,* Загреб 1910, стр. 410.

[1027] Александар Соловјев и Владимир Мошин: *Грчке повеље српских владара,* стр. 31.

[1028] На истом месту.

[1029] На истом месту, стр. 341.

[1030] Георгије Острогорски: *Историја Византије*, стр. 476.

[1031] На истом месту, стр. 477.

[1032] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 199, ср. Владимир Ћоровић: *Житије Симеона Немање од Стевана Првовенчанога* (*Светосавски зборник*, књ. 2: извори, стр. 50).

био је исти као и положај свештенства Охридске архиепископије под чијом се влашћу оно налазило. С обзиром на духовне потребе народа парохијско свештенство је морало бити домородачко и, свакако, владати писменошћу. Онај који је био неписмен и није знао читати није могао бити парохијски свештеник док је могао постати монах и живети у манастиру. Радослав Грујић је сасвим у праву када истиче, да је *писменост* била неопходан услов да неко може постати свештеник или ђакон или чтец. Пошто се, за ово време, не зна ништа о постојању *посебних школа* за спремање парохијског свештенства мора се узети да су лица, која су хтела да постану световни свештеници, морала учити или при владичанским дворовима, који су били у манастирима, или, пак, код појединих свештеника[1033].

Узима се, и свакако с разлогом, да се у ово време писмености више учило код световних свештеника него по манастирима. Код некога од свештеника могао се и Растко научити „светим књигама“[1034]. Теодосије истиче, да родитељи Растка „дадоше да се учи светим књигама“[1035], али се из овога казивање не види, да ли су га *негде* слали да учи или је на Немањином двору постојала школа, којом је руководио неки световни свештеник.

Немања је, иако нешто мање, гајио поштовање и према световним свештеницима, *јерејима,* како се они обично називаху у нашим старим изворима. Одступајући са престола Немања је наредио Стевану Првовенчаном, „да се брине о црквама и о служитељима у њима“, а властели, да „јерејима част одајете“[1036]. Првовенчани истиче, да је Немања довео на сабор, који је расправљао о гоњењу богомила, и „часне јереје“[1037], а у Хиландарској повељи подвлачи, да му је отац оставио у аманет, „да се брине за цркве и за оне који служе у њима“[1038].

Све ово показује да је парохијско свештенство у Немањиној држави, иако под туђом црквеном влашћу, било важан фактор у црквеном и народном животу. Ни у ово време, као ни касније, „оно није сачињавао један затворени сталеж-касту, у који није могао нико од других сталежа приступити“[1039]. Порекло кандидата није, изгледа играло никакву улогу, да се постане световни свештеник, али су они долазили највише из нижих сталежа. „Сасвим засебан положај (у односу на вишу јерархију) заузимају парохијски свештеници, или као што се називају у споменицима, *попови.* Већ унутра, у црквеној организацији, положај попова обележен је једним знаком нижег сталежа, и то дужношћу да плаћају јерархији данак“[1040].

Интересантно је, да Доментијан на неколико места изједначује *попа* са *јеромонахом* ваљда због тога што је црквено посвећење исто и за световног свештеника и за јеромонаха. Причајући о задржавању Светога Саве после његовог повратка из Никеје са посвећења, Доментијан вели да је Свети Сава посвећивао по манастирима попове и ђаконе што се, свакако, могло односити само на јеромонахе. И за Светога Саву вели Доментијан, да „би постављен ђаконом и попом од некога благоразумнога светитеља Николе, епископа

[1033] Радослав Грујић: *Средњевековно српско парохијско свештенство,* Скопље, 1923, стр. 2.
[1034] Доментијан: *Животи Светога Саве и светога Симеона*, стр. 29.
[1035] Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 82.
[1036] *Живот Стевана Немање од Светога Саве* (код М. Башића, стр. 9, 11).
[1037] Стеван Првовенчани: *Живот Стевана Немање* (код М. Башића, стр. 39).
[1038] Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 27.
[1039] Радослав Грујић: *Средњевековно српско парохијско свештенство*, стр. 14.
[1040] Теодор Тарановски: *Истор. срп. права у Немањићкој држави,* део I, стр. 99.

јеришког“. И Илариона, кога је Свети Сава слао брату Стевану у Србију, Доментијан назива *попом*[1041].

Да су и пре добијања црквене самосталности у Србији били и *број* и углед парохијског свештенства велики дâ се закључити из података које нам дају Доментијан и Теодосије. Описујући велики сабор у Жичи, одржан одмах после проглашења црквене самосталности и оснивања архиепископије и поделе државе на епархије, Доментијан вели, да су у сабор били позвани „и попови и ђакони... на проклињање безбожних јеретика и свију који не исповедају Христа истинитог Бога нашега“[1042]. Према Теодосију Свети Сава је на овај сабор, поред епископа и игумана, позвао и „све црквене служиоце“[1043], што се, свакако, односи на парохијске свештенике.

Организација архиепископије, коју је извео Свети Сава, и стварање нових епархија, морало је утицати на промену и броја и опсега парохија. Ми, данас, не знамо како је све то било изведено, али је најприродније претпоставити да је сваки епископ у својој епархији вршио нову регулацију парохија и постављање свештеника, чији број није био равномеран у свим епархијама. „Оснивање парохија“, вели Никодим Милаш „припада власти црквеној, која према политичком значају саме парохиске уредбе, делује у том свугде заједнички са политичком влашћу. Установљење граница и пространства парохије такођер је посао црквене и државне власти заједнички“[1044].

Уобичајени назив за парохију био је и у средњем веку инорија, инурија, нурија и јенорија, који се у време Светога Саве, како наводи Доментијан, употребљавао и за епархије[1045], што се не сусреће код Теодосија, који вели, да Свети Сава, када је посветио епископе, „постављаше свакога на сваку страну“[1046]. „Грци зову enoria нашу парохију, и од туда нурија, нуријаш у неким српским крајевима“[1047]. Израз инорија за ознаку епархије налази се и у XI и XIV члану *Душановог законика.* Имајући у виду ове чланове *Законика* тврдио је Радослав Грујић: „Према свему изгледа, да је име инорија тек у другој половини XIV века престала код нас да означава епископску област, за коју је преовладало име јепископија, и почело да означава област парохијских свештеника[1048].“

И Константин Јиречек је истицао, да организација парохија није била позната у појединостима и да положај парохијског свештенства није био свуда једнак[1049]. Из наших средњовековних извора дâ се закључити само толико, да се парохија могла налазити или на *црквеном* или на *властеоском* поседу од чега је зависио и положај свештеника. Да су се парохије могле налазити и на властеоском поседу казује нам LXV члан *Душановог законика.* Стојан Новаковић је овај члан објашњавао помоћу члана XLV, који помиње да „властела или други људи имају на својим баштинама наследствене цркве“[1050], и били су дужни да свештенику, ако он нема свога имања, дају „три законите њиве“[1051]. Ако властелин ово не би хтео да дâ свештенику онда је овај могао да иде куда хоће. Теодор

[1041] Доментијан: *Животи Светога Саве и светога Симеона*, стр. 99, 111, 112, 118.
[1042] На истом месту, стр. 127.
[1043] Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 191.
[1044] Никодим Милаш: *Православно црквено право*, стр. 433-434.
[1045] Доментијан: *Животи Светога Саве и светога Симеона*, стр. 126.
[1046] Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 190.
[1047] Никодим Милаш: На истом месту, стр. 432, белешка 9.
[1048] Радослав Грујић: *Средњовековно српско парохијско свештенство*, стр. 175.
[1049] К. Јиречек — Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ. II, стр. 66.
[1050] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана...*, стр. 175.
[1051] На истом месту, стр. 186.

Тарановски указује на то, да „осим Законика ниједан споменик не пружа нам никаквих података о попу на властеоској земљи. За разлику од земље црквене, на властеоској земљи Законик предвиђа само двојаки однос попа према земљи, и то или поп има баштину, или добија парохијски ждреб“[1052].

Тешко је претпоставити да *Душанов законик* први пут уводи ову одредбу. Вероватније ће бити, да је овде већ постојећа пракса само законски оформљена и прецизирана. Зна се да је постојао неки „Закон Србљем“, који је садржавао правила о работама и дажбинама, које су насељеници манастирских имања плаћали манастиру. Постојао је, исто тако, „Закон у Студеници и у Светаго Симеона“, али се нису сачували.

Почевши од *Жичке хрисовуље* (1220. године) па до доношења *Душановог законика 1349. године* владари из Немањића династије издавали су цео низ хрисовуља за све важније манастире. Из неких од ових хрисовуља се види какав је био положај парохијског свештенства у парохијама, које су се налазиле на манастирском земљишту. Члан XV *Жичке хрисовуље* одређује, да о постављању попова на поседима овога манастира и „сваком духовном исправлени“ одлучује архиепископ[1053]. Ово је навело Т. Тарановског да тврди, да су се попови ових парохија налазили у патримонијалном односу према манастирима и епископима и сматрани су „као једна врста насељеника, једна врста црквених људи, који су се налазили у патримонијалној зависности од господара земље“[1054].

Ова се *зависност* изражавала у *плаћању* данка јерархији, који се помиње и у *Жичкој хрисовуљи.* Члан VII ове хрисовуље вели, да и „поповска бир“ иде цркви[1055]. Поред бира постојао је други вид свештеничког пореза, који се звао *врховина.* Поповски бир је био двојак: „Бир, који су попови плаћали, а наплаћивао га је епископ и бир, који су плаћали насељеници парохије, а наплаћивао га је господар земље, који је парохијску цркву издржавао[1056].“ Израз „земљана поповска бир“, који се помиње у VII члану *Жичке хрисовуље,* Тарановски разуме тако, „да су га попови плаћали од земље коју су држали“. То је, свакако, била земља манастирска. *Душанов законик* у члану XXXVII одређује, да надлежни епископ „пошаље два калуђера од попа до попа да расправе црквене послове и да им положе попови духовни доходак који се од баштине узимао“[1057]. *Светостефанска и Арханђелска хрисовуља* помињу „бир духовну“, што се наплаћивало од свакога брачнога пара.

Попови су плаћали епископима и *врховину,* која се помиње и у *Жичкој* и свим другим хрисовуљама издатим у већим манастирима. Стојан Новаковић се домишљао да је врховина исто што и димнина, „али доказа за то немамо“[1058]. Према *Дечанској хрисовуљи* манастир је могао од епископа откупити врховину. У члану XXIX *Дечанске хрисовуље* стоји: „А попови да дају мојој цркви врховину као што су је давали епископу хвостанском, то да дају цркви а епископу да не дају ништа од тога, осим да му је помен[1059].“ Из Члана LII ове хрисовуље се види и то, да је Стеван Дечански „откупио“ попове са манастирских

[1052] Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 108-109.
[1053] Стојан Новаковић: *Законски споменици...,* стр. 573.
[1054] Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 102-103.
[1055] Стојан Новаковић: *Законски споменици...*, стр. 572.
[1056] Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 99.
[1057] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 170.
[1058] На истом месту.
[1059] Стојан Новаковић: *Законски споменици...,* стр. 650.

имања од хвостанског епископа Николе за 400 оваца са јањцима и за 500 перпера[1060]. И цар Душан је откупио од призренског епископа за свој манастир Светих арханђела „бир и сваки доходак духовни и власт духовну“.

Попови су у средњовековној Србији морали вршити и извесне *работе,* али није јасно ни какве све работе ни у којој мери. У *Душановом законику* се помиње, да је било *малих* и *великих работа* од којих су били ослобођени насељеници црквених имања – уколико се то тицало државе и властеле. „Ја их цар“, вели у *Законику,* „опраштам свих тих работа, нека само цркви раде“ (члан XXXIV). Шта је, онда, поп морао да работа? У хрисовуљи краља Владислава Светој Богородици на Бистрици (1234–1243) вели се, да и поп плаћа *преселицу* за краља, властелина или госта. Теодор Тарановски ово објашњава тако, да је и „на попа падао оброк да плаћа преселицу, коју је манастир имао да даје краљу, властелину или госту (страном трговцу). У датом случају поп је без сумње био подложен једном патримонијалном терету, који је теглио подједнако са осталим насељеницима црквене земље“[1061]. *Дечанска хрисовуља* вели: „А виноград свак да копа, или поп, или било ко други ко земљу држи“ (члан XXXIII)[1062]. *Грачаничка повеља* одређује (1321. године) „да поп треба да охмељи слад ако је то потребно цркви (односно манастиру) на чијој је земљи“[1063].

Поп је, видели смо, могао живети и на својој сопственој баштини и у томе случају био је економски самосталан и могао је, ако је хтео, мењати место. Помињање „три њиве црквене“, које је добијао свештеник који није имао своје земље, навело је Стојана Новаковића да тврди, да су и тада постојале *црквене оптине,* које су свештеницима давале земљу на уживање. Где тога није било ту су властела „као господари села и црква излазили на место овде замишљене црквене општине, те су они вршили дужност општине према поповима“[1064]. Теодор Тарановски, међутим, одлучно одриче, да је постојала црквена општина као субјекат „извесних имовинских права и издржаваоца парохијског свештенства ... То је једна комбинација, која никако не одговара тексту (члану XXXI Душановог Законика), у коме није замишљена никаква црквена општина, него се регулишу односи попа према повлашћеном господару земље, а као такав господар предвиђа се у члану XXXI-ом црква или манастир, а у члану LXV-ом властелин црквене општине додао је сам коментар узевши је из савремене му црквене организације“[1065].

Иако канони православне цркве не садрже никаква ограничења, с обзиром на порекло и социјални положај, *ко* може постати свештеник, ипак из сачуваних споменика произилази, да су у средњовековној Србији и порекло и социјални положај играли важну улогу у томе *ко* може бити посвећен за свештеника. *Светостефанска хрисовуља* (1313–1318) одређује, да *синови попова,* који су изучили књигу, могу постати свештеници (чл. 67)[1066]. Исто се одређује и у *Дечанској хрисовуљи* (чл. XLIII и XLIV): ако поповски син изучи књигу онда може остати са оцем на својој баштини или, друкчије, „поп да се поставља од попа“[1067].

[1060] На истом месту, стр. 652-653.
[1061] Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 103.
[1062] Стојан Новаковић: *Законски споменици...*, стр. 636.
[1063] На истом месту.
[1064] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 164, 165.
[1065] Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 110.
[1066] Стојан Новаковић: *Законски споменици*, стр. 627.
[1067] На истом месту, стр. 651.

Теодор Тарановски вели, да су попови пореклом „били из нижега себарског сталежа, и то из сокалника или меропаха. У колико су поповски синови спремни да наставе очев посао, наслеђивали су очев положај, свакако су стајали на поповском ждребу те су теглили поповске терете. У колико се нису за очев посао спремали, преводили су се у сокалнике или у меропхе. Да не би дошло до хиперпродукције попова, свакако да не би меропси прелазили на повољнији поповски положај, Дечанска хрисовуља им то забрањује“[1068]. У *Дечанској хрисовуљи* се вели: „...И да се поп од попа стави, а меропших ако књигу изучи, да је меропх[1069].“

Спремање свештеничког подмлатка у средњем веку било је, и код Срба, нередовно. Радослав Грујић, који је ово питање детаљније проучавао, вели, да је свештенички подмладак спреман „по парохијским основним школама, а кад је књигу изучио занатски се спремао код свога оца, стрица или кога другог парохијског свештеника, помажући му при богослужењима, прво као појац и чатац, а доцније и као ђакон“[1070]. Има указивања и на то, да су се и синови богатијих људи учили књизи негде изван манастира што, такође, потврђује тезу о постојању неких школа по парохијама. Јордан П. Илић мисли, да је, за време Немањића, школска настава била „већином у рукама свештених лица, али је било и световних учитеља и световних школа по тржиштима и варошима“[1071]. За разлику од Радослава Грујића Јордан Илић је заступао мишљење, да су код нас у средњем веку, још пре Немање, постојале приватне или *епископске* школе. „Оне су“, вели Илић, „биле по манастирима епископских резиденција и, у погледу издржавања, падале на терет или самих епископа или њихових епархија“[1072].

Може се узети као сигурно да су у свим већим манастирима постојале школе за монахе, али није јасно, да ли су се у тим школама могли образовати и младићи који су се спремали за парохијске свештенике. Радослав Грујић је тврдио, да су се тек крајем XIV века почеле по манастирима отварати школе „приступачне и за децу која се нису мислила калуђерити“[1073]. Ово Грујићево мишљење заснива се на VIII члану повеље, коју су, 2. марта 1382. године, издали кнез Лазар и патријарх Спиридон, монасима Доротеју и сину му Данилу. Тамо се вели: „А млада деца да се не држе у манастиру ни на становању ни на учењу књига[1074]...“ Како било сигурно је, да је српско парохијско свештенство у средњем веку било доста образовано. Било је, исто тако, и писмених световњака, који су се бавили преписивањем књига.

Парохијски свештеници разликовали су се од монаха и по *оделу.* За разлику од монаха, који су се називали „чрнцима“ – црнорисцима, парохијски свештеници су називани *белорисцима.* Радослав Грујић мисли, да су овако називани због тога што су „носили светле боје одело, које се можда само по кроју разликовало од народног одела; а можда је често, као што је то било, па и данас још по где-где биће у Црној Гори, то одело сасвим слично било са народним оделом“[1075]. Герасим Зелић прича како је био изненађен када је, у децембру 1810. године, био дошао на своју дужност викара у Боку Которску и ту нашао скоро све свештенике обучене као и мирјани. „ Јер, вели Зелић, када су ми почели

[1068] На истом месту.
[1069] На истом месту.
[1070] Радослав Грујић: *Средњевековно српско православно свештенство*, стр. 28.
[1071] Јордан П. Илић: *Српске школе у доба Немањића...*, стр. 68.
[1072] На истом месту.
[1073] Радослав Грујић: *Средњевековно српско парохијско свештенство*, стр. 26.
[1074] Стојан Новаковић: *Законски споменици*, стр. 763.
[1075] Радослав Грујић: На истом месту, стр. 19.

долазити неки кнезови и поглавари са својим свештеницима, нијесам могао једнога од другога разликовати... Међу овима угледам једнога свештеника, познавајући га по аљина и по бради да је поп, и упитам оније кнезова, је ли јошт који поп с њима дошао, а они ми одговаре, да има ту с њима осам попова[1076]." На његов савет, да они као свештеници треба да се носе свештенички, „одговорили су ми они да је у њи *обичај* носити онаке аљине, и да немају за што купити љепшије и од друге боје"[1077].

Израз, који долази у XXXI члану *Душановог законика,* „и да јест поповска капа свободна" Радослав Грујић тумачи тако као „да је *поповску капу* најлакше разликовати од својих парохијанаца"[1078]. По Стојану Новаковићу би излазило, да овај израз означава *попа* као представника свога свештеничког сталежа[1079]. Теодор Тарановски, такође, види у овоме изразу припадност сталежу, а не ознаку одела. „Слобода поповске капе мора према томе значити нешто што се разликује од слободе уопште. Рекли бисмо, да она има у виду *само* слободу поповске личности, што би значило, да није парохијски ждреб уопште слободан од свију терета, него да је поп слободан од ма којега личног рада[1080]."

Радослав Грујић претпоставља, да су српски парохијски свештеници у средњем веку имали *тонзуру.* Он вели, да су они *морали разбријавати венац косе на врху главе.* „Тај се венац види и на главама готово свих архиепископа и епископа наших по фрескама онога доба, почевши од Светога Саве[1081]." Питањем тонзуре или, како га он зове, *„венца Христова"* на главама наших свештеника и епископа, бавио се исцрпно Стеван Димитријевић и утврдио, да су наши свештеници скоро до почетка XIX века носили ове венце. „Поред свију прописа о њему и препорука, он се од почетка XIX века не носи више. У српским земљама под Турцима свештенство и није било у стању водити рачуна о двема капама, него их је спојило у камилавку монашку и читу свештеничку, састављену из седам парчади чохе у знак седам св. тајни и седам васељенских сабора"[1082].

У нашим домаћим изворима засведочено је постојање установе *протопопова,* али није јасна разлика између њих самих. Доментијан вели, да је Свети Сава изабрао „од својих *ученика* богоразумне мужеве и постави их као протопопе"[1083]. *Ученици* Светога Саве, ако се овај појам узме у ужем смислу, били су само монаси, јер није познато да је он имао каквих других ученика изван манастира. На још једном месту Доментијан казује, да је Свети Сава поставио „протопопе, попове, ђаконе и подђаконе, свакога у своме чину да чини вољу Оца који их је послао"[1084]. Ово би указивало на рукополагање и произвођење поменутих чинова и ту нема никакве нејасности. Пада у очи да Теодосије не помиње *протопопе* нигде тамо где их помиње Доментијан[1085]. Уместо овога израза Теодосије употребљава израз *егзарх* и вели да је Свети Сава, после своје велике беседе у Жичи, послао у народ „многе *епархе,* који ће истраживати оне који су као поганици узели жене без благослова и молитве, и заповеди да ове венчају"[1086]. Теодор Тарановски мисли да је

[1076] *Житије Герасима Зелића,* св. III, Београд 1900 (издање СКЗ, коло 58, стр. 22-23).
[1077] На истом месту, стр. 23.
[1078] Радослав Грујић: На истом месту, стр. 20.
[1079] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 164.
[1080] Теодор Тарановски: *Историја српског права...,* део I, стр. 107-108.
[1081] Радослав Грујић: На истом месту, стр. 20.
[1082] Стеван Димитријевић: *„Православље Светога Саве"* (Светосавље, год. I.) св. 5, 1932, стр. 207).
[1083] Доментијан: *Животи Светога Саве и Светога Симеона*, стр. 135.
[1084] На истом месту, стр. 198.
[1085] Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 188-200.
[1086] На истом месту, стр. 199.

епископски егзарх био *опуномоћени изасланик* епископа, који је сакупљао ексаршину (данак епископу) што се помиње у повељи краља Милутина манастиру Св. Георгија Скопског[1087].

У овоме се својству помиње *егзарх* и у XXXVII члану *Душановог законика* где се вели, да ову дужност не може да врши космик (световњак: „и ексарси космици да несу“), него да епископ поставља за ту дужност калуђере, „да исправе духовно и доходак духовни да узме от попов који јест от баштине“[1088]. Стојан Новаковић објашњава да реч екзарх „овде нема обично значење великога црквеногa поглавице него значи изасланика или отходника“[1089]. Израз „да исправи духовно“ превео је Стојан Новаковић са „да расправе црквене послове“, што би значило, да су ови екзарси, иако монаси, вршили дужност протојереја.

По функцијама, које му даје XXXVII члан *Душановог законика,* овај екзарх-калуђер подсећа на *протопопа дворског,* кога помиње *Жичка повеља,* и који је имао „извесна права, па сигурно и дужност над парохијским свештенством“[1090]. У члану VII *Жичке повеље* се вели, да од онога што се прилаже „цркви“ тј. манастиру дворски протопоп нема никаквог дела, али зато од онога што се узима од попова или од Влаха или „земљана поповска бир“, да од тога иде половина дворском протопопу а половина манастиру[1091]. У члану XII исте повеље се вели, да дворски протопоп узима само „половину бири поповске“, али да цела врховина иде епископу[1092].

Радослав Грујић је тачно претпостављао, да је свака епархија имала свога дворског протопопа као што је то био обичај и у Византији[1093]. Дворски протопопи би се данас могли упоредити са архијерејским заменицима, који се, опет, могу упоредити са периодевтима, који су у старој цркви уведени на место хорепископа. Овим периодевтима би били сличнији *окружни протојереји.* „Из овога су се послије развила стална окружна надзорништва црквена у дотичним епархијама, а лица која су имала да воде тај надзор у каноничким изворима зову се именима различитим од осталих презвитера, а најобичније – протопоповима[1094].“

Никодим Милаш је указао на то, да је у грчкој цркви било много мање окружних црквених надзорништава, него у црквама у којима се није говорило грчки. Узрок томе лежи у околности, да је у грчкој цркви био, а и данас је, већи број епископија и епископа, а мањи број парохија, „те дакле и за епархијске је епископе лакше, да сами и непосредно надзиру подручне им парохије без потребе да постављају друге нарочите надзорнике“[1095]. Можда је, у извесној мери, слично било и у Српској православној средњовековној цркви. Бар што се тиче епархија у којима није било већих градова и тргова. *Душанов законик* одређује, у члану VII, да патријаршија („велика црква“) по свим градовима и трговима

1087 Теодор Тарановски: *Историја српског права,* део I., стр. 102: ср. Стојан Новаковић: *Законски споменици...*, стр. 616.
1088 Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 169.
1089 На истом месту.
1090 Радослав Грујић: *Средњевековно српско парохијско свештенство*, стр. 45.
1091 Стојан Новаковић: *Законски споменици...,* стр. 572.
1092 На истом месту, стр. 573.
1093 Радослав Грујић: На наведеном месту, стр. 45-46.
1094 Никодим Милаш: *Православно црквено право*, стр. 423-424.
1095 Никодим Милаш: На истом месту, стр. 424.

поставља „протопопе који ће повратити хришћане што су се обратили у веру латинску, и да се изда заповест духовна да се сваки врати у хришћанство“[1096].

Ови протопопи били су органи патријархови и имали су да врше чисто мисионарску дужност без права да надзиру парохијско свештенство ... Није јасно да ли су протопопи били, истовремено, и духовници-исповедници или су за то постојала друга лица, која су била за то посебно овлашћена. Радослав Грујић се домишљао да су то били „световни свештеници са нарочитом мисијом, да у одређеној области, у неколико парохија, врше духовну дужност и у време постова обилазе сва села, исповедајући не само народ него и свештенике“[1097].

У члану II *Душановог законика* истиче се да епископ има право да бира, односно да поставља *духовника.* Стојан Новаковић је у овоме видео могућност, да је „било по народу више различитих духовника и да је закон хтео да вршење венчања обезбеди само онима који би за тај посао били одређени од архијереја, што значи да венчање није могао вршити какав било поп или духовник“[1098]. Из члана XI *Душановог законика* види се још јасније не само да је *једини* епископ имао право да поставља *духовнике,* него да их је постављао „по свима парохијама, по градовима и селима“, а да се „протерају и од цркве казне по закону духовници који од архијереја нису постављени“[1099].

Из овога члана *Душановог законика* произилази да се ови *духовници* разликују од попова и да имају од епископа посебни „благослов да везују и разрешавају духовно, и да их свак слуша, по закону црквеном“[1100]. Ово јасно указује на исповедничку дужност духовника, али и на то да је ова дужност, која је канонско право сваког свештеника, била одузета од парохијског свештенства. И у једном средњовековном пенитенцијалном *Зборнику* стоји: „Попови, које не благослови светитељ (епископ), да нису духовници, ни да исповедају[1101].“ Велику забуну ствара реченица, која долази у продужењу истога текста и гласи: „А попови да су духовници сваки у својој инорији, а у друге пределе да се не мешају[1102].“

У вези са овом реченицом Ватрослав Јагић је навео следећи текст из једнога рукописа Југословенске академије знаности и умјетности у Загребу, за који се претпоставља да је писан крајем XV или у првој половини XVI века. Овај текст гласи: „И попови да не сегнет иного *нурију* приети кого или вазети что без благословенија оного духовника, точију с *посланијем епископа;* аште ли дрзнет о својеј вољи да јест лих (лишен) свештенства[1103].“

Радослав Грујић је ово место сасвим обишао, а реченице, које говоре о томе да су попови духовници сваки у својој парохији, пресекао и каже, „а они који су одређени за духовнике, ‚да су духовници свак у својој инорији, а у другоји предели да не сежу’“[1104].

Из наведених места произилази, да је епископ постављао духовнике из реда световних свештеника и то за одређени број парохија. У наведеној реченици, која је код Грујића пресечена, се каже, да и попови могу бити духовници, али се не каже да су они од

[1096] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 153.
[1097] Радослав Грујић: *Средњевековно српско парохијско свештенство*, стр. 49.
[1098] Стојан Новаковић: *Законик Стефана Душана*, стр. 152.
[1099] На истом месту, стр. 155.
[1100] На истом месту.
[1101] Vatroslav Jagić: Sitna građa za crkveno pravo (Starine, knj. VI, 1874, стр. 126).
[1102] На истом месту, стр. 127.
[1103] На истом месту.
[1104] Радосав Грујић: *Средњевековно српско парохијско свештенство*, стр. 50.

епископа за то нарочито овлашћени, него само да ту дужност врше у својој парохији, а у другу да се не мешају.

У духовној функцији исповедника помињу се и монаси. За краља Драгутина пише архиепископ Данило II, да је монахе из Свете земље имао „као духовне оце, у *писму* препоручивши се њима да им буде духовно чедо“[1105]. Ови су му духовници давали „такође у *писму* заповести и души корисне поуке“. Један од ових духовних отаца краља Драгутина био је Галактион, монах са Јордана, кога помиње архиепископ Данило II, који је и сâм био духовни отац краљу Стевану Дечанском[1106].

VII. ГЛАВА: СРПСКА ЦРКВЕНА КЊИЖЕВНОСТ

Као и код многих других народа и код Срба се књижевност родила у цркви и била од црквених људи развијана. *Стара српска црквена* књижевност настала је из старе црквене књижевности, чији су творци били света браћа Ћирило и Методије, два Грка из Солуна, који су у раној младости били научили језик оних *словенских* племена, која су била насељена око Солуна, где је било седиште њиховог оца, који је био управник солунске области. Тренутак, у коме се родило *словенско писмо,* назвао је Павле Поповић моментом од „неоцењиве важности у књижевној историји словенских народа“[1107], на чијем челу стоје два брата свеца. За књижевну историју српског народа био је нарочито важан онај моменат, „кад је, много доцније, у приликама сасвим друкчијим, *први* Србин *преписивач* старих свештених књига, јамачно у неком манастиру радећи, узео при преписивању поправљати језик тих књига и уносити у њега особине свога матерњега језика; то је моменат када се српска књижевност родила“[1108].

Први превод црквених књига на словенски језик извршили су света браћа Ћирило и Методије, а превођење продужили њихови ученици, који су после Методијеве смрти (885), под околностима веома тешким, дошли на Балкан и ту продужили свој и мисионарски и књижевни рад. На њиховом се челу налазио Климент, епископ *словенски,* први епископ који се на Балкану назвао словенским, а који је, изгледа, био родом из крајева где је касније радио[1109]. За крајеве, у којима је св. Климент развијао свој рад, тврдио је Стојан Новаковић, да су биле то нарочите словенске жупе или кнежине, „које или нису улазиле у састав бугарске државе, или су у њу час улазиле час опет излазиле, тако да им је државни положај био непрестано неодређен, а само им је народност још једнако била несумњива. Тога ради се у византиских писаца именом *Славинија* зову сви Словенима насељени предели међу Јадраном, Балканским средишним венцем, Солуном и Родопом“[1110].

Најстарији, до данас очувани, споменик српске рецензије црквенословенских књига јесте *Маријинско јеванђеље,* писано *глагољицом* крајем X века, а названо тако по имену светогорске испоснице Св. Деве Марије, где је нађено. Ватрослав Јагић, који је 1883. године издао ово *Јеванђеље* у Петрограду, каже, да је „писано негде у српској земљи“[1111].

[1105] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 34.
[1106] На истом месту, стр. 131.
[1107] Павле Поповић: *Преглед српске књижевности,* четврто издање, Београд 1921, стр. 1.
[1108] На истом месту, стр. 1-2.
[1109] Стојан Новаковић: *Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима;* „Легенда о Владимиру и Косари“. Београд 1893, стр. 55.
[1110] На истом месту, стр. 101.
[1111] На истом месту, стр. 150.

Стојан Новаковић додаје: „Почетак старе црквене српске књижевности била је управо прва црквена словенска књига, коју су српске руке за српску потребу израдиле. Али прави српски почетак ове радње били су они преписи словенских књига, у којима су нашле места особине српског језика потискавши стару словенску особину[1112]."

Глагољицом су још писани: *Зетски апостол* из XI века и Гршковићев одломак из *Дела апостолских,* назван тако по капелану Гршковићу на острву Крку код кога је овај одломак пронађен. Овде спада и Михановићев одломак *Апостолара,* који је Ант. Михановић, аустроугарски конзул у Солуну, пронашао и учинио доступним науци[1113].

Из глагољице, прво угласте а затим округласте, развила се *ћирилица.* Први ћирилски споменик потиче из 993. године: то је надгробни натпис на гробу оца цара Самуила, нађен у цркви села Германа на источној обали Преспанског језера. Главни српски ћирилски споменици су: *Мирослављево јеванђеље,* писано од 1169. до 1197. за хумског кнеза Мирослава[1114], затим *Вуканово јеванђеље,* писано за најстаријег сина Стевана Немање 1201–1207. трудом старца Симеона у Пећи. Затим долазе *Сврљишко јеванђеље* из 1279. године и *Никољско јеванђеље,* нађено у манастиру Никољи, под Кабларом и Овчаром, писано „по свој прилици на измаку XIV или у почетку XV века"[1115]. Преписано је са глагољског текста, који потиче из најстаријих времена словенске књижевности[1116].

На преписивању *Мирослављевог јеванђеља* и на сликању минијатура радили су Варсамелеон и дијак Григорије. Лазар Мирковић вели, да је „цео текст Мирослављева Јеванђеља написао Варсамелеон, а Григорије је у тексту написао само три последње стране"[1117]. Док Мирковић за Варсамелеона вели, да је „непозната личност", дотле је Александар Белић за дијака Григорија претпостављао, да је „световно а не свештено лице, да се спремао за логотета или чиновника при каквом кнезу или великодостојнику тога времена. Његова је ортографија била светског карактера који су показивале повеље наше"[1118].

Није, судећи по свему, књижевни рад у српским земљама до Светога Саве, био ограничен само на преписивање црквених књига. Било је, и у цркви и изван цркве, и оригиналних књижевних састава, од којих до нас није дошло ништа. Један такав књижевни састав, настао свакако у цркви, била је *Легенда о св. Јовану Владимиру,* зету цара Самуила, кога је на превару убио Јован Владислав. Према Стојану Новаковићу, одмах „по смрти Владимировој нашао се *неко* који је његова дела описао"[1119]. Описао их је на тадашњем српском књижевном језику, али то дело није очувано. Павле Поповић је држао, да га је било у „књигама српским". „То је била лепа и позната прича о нежној љубави српског владаоца Владимира и жене му Косаре, и о његовој трагичној смрти"[1120]. Из постојања оваквога дела закључивао је Новаковић, да је већ тада писменост у Зети

[1112] Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности,* Београд 1871, стр. 38.
[1113] Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности,* Београд 1927, стр. 4.
[1114] Павле Поповић: *Преглед српске књижевности...,* стр. 4.
[1115] Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности...,* стр. 52.
[1116] На истом месту, стр. 53.
[1117] Лазар Мирковић: *Мирослављево јеванђеље,* Београд 1950, стр. 45.
[1118] Александар Белић: „Учешће Св. Саве и његове школе у стварању нове редакције ћирилских споменика" (Светосавски зборник, књ. 1.: Расправе, стр. 219).
[1119] Стојан Новаковић: *Први основи...*, стр. 201.
[1120] Павле Поповић: *Преглед српске књижевности...*, стр. 27.

„толико напредна била, да је имао ко оценити и по достојању прославити светитељска дела Владимирова“[1121].

Мисли се, да се једном оваквом књигом користио и Поп Дукљанин, када је писао XXXVI главу свога *Летописа,* у којој су остали сачувани подаци о Владимиру и Косари. Матијас Мурко је држао, да се Поп Дукљанин ослањао на „истините извештаје“ отаца и старијих (antiqui seniores), али није био сигуран, да је *извор* о Владимиру (liber gestorum) био написан на словенском језику[1122]. Фердо Шишић, који је 1928. године издао *Летопис Попа Дукљанина,* не одриче уопште постојање *Легенде о св. Јовану Владимиру,* али држи, „да таке легенде није било у време Попа Дукљанина и још дуго после њега. Јер да је такова легенда постојала, па чак написана словенским језиком, зар би се могло згодити, да о краљу св. Владимиру, а тај је ван сваке сумње историско лице, нигде нема трага ни у српској средњевековној хагиографији ни у литератури!“[1123]. Отуда Шишић завршетак главе XXXVI сматра познијим уметком „некога читаоца Летописа, који је буди познавао ‚Геста' или ‚Акта' св. Владимира, буди чуо да таква постоје“[1124].

Матијас Мурко сматра *апокрифну литературу,* која је и код Срба била дело богомила, за најстарији продукт старе црквенословенске књижевности, која је, несумњиво, била раширена и у српским земљама[1125]. Ова апокрифна књижевност, прожета потпуно религиозним духом, раширила се по српским земљама „нарочито онда када је богомилска јерес била по њима распрострта“[1126]. Ове су апокрифне списе, по Тихомиру Остојићу, „ширили и православни неуки свештеници, као што нам сведоче наши стари Зборници у којима налазимо апокрифа и уз црквене молитве и богословске чланке“[1127]. За Стевана Немању, који је прогонио богомиле у својој држави, вели Првовенчани да и њихове „нечастиве књиге спали“, што је, разуме се, било од велике штете[1128]. Ватрослав Јагић је био у праву када је рекао: „Овом пригодом дакле пропаде сила књижевних старина, које би се данас бројиле у старосрпску књижевност[1129].“ Богомилима приписује Стојан Новаковић заслугу за „раширење ћирилице као писма практичнијега, и да су они највише урадили да се та буквица распространи по Босни, где се најпре могло очекивати да се глаголица као и у северној Далмацији сачува“[1130].

До појаве Светога Саве био је, како се види, извршен крупан књижевни и културни посао. Књижевним радницима, који су овај посао свршили, Стојан Новаковић, с правом, приписује *осећање* и за особине свога језика и своје народности. Они су тиме показали своју љубав „к народности, којој смо ми дужни поклонити се као првом духовном творцу, првом писменом оспособљавању наше народности“[1131].

2.

1121 Стојан Новаковић: *Први основи...,* стр. 203.
1122 Mathias Murko: *Geschichte der älteren slawischen Literaturen* (*Историја старијих словенских књижевности*), Leipzig 1908, стр. 106-107.
1123 Фердо Шишић: *Летопис попа Дукљанина,* Београд 1928, стр. 123.
1124 На истом месту, стр. 122.
1125 Mathias Murko: *Geschichte der älteren slawischen Literaturen,* стр. 90.
1126 Павле Поповић: *Преглед српске књижевности...*, стр. 18.
1127 Тихомир Остојић: *Историја српске књижевности*, стр. 29.
1128 Лазар Мирковић: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, стр. 182.
1129 Vatroslav Jagić: *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga,* стр. 139.
1130 Стојан Новаковић: *Први основи...*, стр. 143.
1131 На истом месту, стр. 147.

Са Светим Савом почиње и у српској црквеној књижевности ново доба. За време у коме је живео и околности, под којима је радио, Свети Сава је и самосвојан и плодан писац. Када се као младић повукао из света и постао монах Свети Сава, вероватно, није ни помишљао на то, да ће прилике и природа његовог рада од њега тражити да постане и *састављач* књига. Уочено је већ одавно, да је све, што је Свети Сава урадио на овом пољу, било изазвано практичном потребом службе коју је он вршио.

Први књижевни састав Светога Саве био је *Карејски типик,* написан 1199. године. „То је“, вели Павле Поповић, „врло мали спис, хвата лист два само ... Спис има важности као први рад Савин, – бар први поуздан, – и први у нашој средњовековној књижевности; каквих нарочитих књижевних лепота нема у њему“[1132]. *Карејски типик* је *скитски* монашки устав и као такав има и литургички карактер[1133], и „по своме целоме садржају је један специјалан Типик, врло уског интереса[1134]„ јер није намењен ширем кругу монаха, него само двојици-тројици, који се подвизавају у Карејској испосници.

Није, међутим, ни у оваквом послу, чија је намена била јасно ограничена, Свети Сава био прозаичан дух, него човек са осећањем за стил и, иако још врло млад, веома мудар. Он приступа изради *Карејског типика* са убеђењем људи, који су већ завршили свој животни пут, и пише, да је „пут (живота) кратак, браћо моја љубима, којим идемо, живот је наш дим, пара, земља и прах, за мало се јавља, а брзо нестаје“[1135].

Много је оспежнији, а и важнији, *Хиландарски типик,* чији нам оригинал није сачуван. Сачуван је рукопис из XIII века, који је брижљиво чуван. Од овога *Типика* има неколико преписа ... Узима се, обично, да је *Хиландарски типик* превод првог дела *Евергетидског типика,* који је важио за манастир Свете Богородице Евергетиде-Благодетељнице у Цариграду. И свети Симеон и Свети Сава били су велики приложници овога манастира, у коме је Свети Сава одседао када је долазио у Цариград. „Сава је овај манастир називао својим, на својим путовањима у Цариград свраћао је у овај манастир, и свакако му се свидео ред и начин живота у овоме манастиру. Када је Сава са својим оцем подигао Хиландар, желећи му дати уређење Евергетидског манастира, превео је *пролог* Евергетидског Типика и дао га као Типик своме манастиру Хиландару. Да ли је Свети Сава превео и Синаксар Типика Евергетског манастира, ово питање, мислим, још стоји отворено, јер до сада још никако није нађен српско-словенски превод Синаксара Евергетидског Типика[1136].“

Павле Поповић је утврдио одступања *Хиландарског типика* од грчког оригинала и тврдио, да је то учињено због подешавања према потребама српског манастира. Могуће је, да је Свети Сава при овоме послу имао и сарадника, али је он, свакако, био главна личност у томе послу[1137]. Превод није свуда гладак и преводилац није знао добро грчки. „Али ваља водити рачуна о тешкоћама тадашњег превођења, тадашњи књижевни језик био је врло млад, нимало гибак за апстрактне дисертације грчке, и многа су места превођена само по

[1132] Павле Поповић: „О књижевном делу Св. Саве“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 36).
[1133] Лазар Мирковић: „Скитски устави Св. Саве“ (Братство др. Св. Саве, књ. XXXIII, 1934, стр. 53).
[1134] Влад. Ћоровић: *Списи Св. Саве*, стр. VII.
[1135] Л. Мирковић: *Списи...,* стр. 29.
[1136] Лазар Мирковић: *Списи...*, стр. 18.
[1137] Ср. Владимир Ћоровић: „Списи Св. Саве, стр. XIII; Павле Поповић, О књижевном делу Светога Саве“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XXVIII, 1934, стр. 38).

нужди, без нарочитог старања да буду свакоме јасна; код нашега Типика објашњења су могла доћи доцније, усмено, при заједничком читању целога братства[1138]."

Ђорђе Сп. Радојичић заступа мишљење, да је „Типик цариградске Богородице Евергетиде превођен за Студеницу, за манастир такође посвећен Богородици Евергетиди, па је затим употребљен и за Хиландар, за манастир Богородице Наставнице ... Евергетидски Типик је могао бити преведен у целини, дакле не само пролог већ је цео Синаксар са прописима о богослужењу[1139]." Ово последње је тврдио и Драгутин Анастасијевић[1140]. Радојичић је, ипак, усамљен у своме схватању: зна се да је Свети Сава радио један типик за манастир Хиландар, али је, исто тако, сасвим разумљиво да је и манастир Студеница, пре него се Свети Сава настанио у њој, морала имати неки типик по коме су се монаси управљали и живели.

За *Хиландарски типик* се зна да је састављен 1199. године и да садржи, у 43 главе, поред правила и прописа о животу монаха и о реду у манастиру и цео низ изванредних религиозно-филозофских запажања и поука. Види се јасно, да је Свети Сава већ тада до танчина познавао живот и буре људске душе и сва искушења кроз која човек пролази чак и онда када се издвојио у манастир. Пред нама лебди лик потпуног човека, духовно уздигнутог и морално снажног, али топлог и благог срца, испуњеног смерношћу. Од својих монаха је Свети Сава тражио, да „побожност, љубав и јединство претпостављају свему другоме" (гл. 25.) Он истиче значај љубави човека према човеку и ставља љубав изнад молитве, јер је, вели, „љубав глава и савршенство, и јер показује са њом спрегнуту смерност, која чини (човека) високим, и милостињу и човекољубље, а ради њих чак Бог постаде човек и зове се Бог, и ради тога се човек указује Бог и сличан небесном оцу" (гл. 33). И, у гл. 41, вели, да монаси треба да саосећају „невољу један другога у свему, као удови једнога тела и попуњавати недостатке један другога. Не устремљивати се у завист (распре), ни на нелепу (ружну) љубав или незаконито скупљање и расцепе, чувати се првоседења и светских почасти. А само на једно пазити: по врлини живети и наравно владати се, и ништа друго, ако је могуће дисати спасоносном речју, и свим што је сазидање душе и корист".

Студенички типик, написан после повратка Светога Саве из Свете Горе у Србију 1208. године, у ствари је само измењен *Хиландарски типик.* Оригинал ни овога *Типика* није сачуван. Овај *Типик* заменио је нама непознати типик „по коме су се монаси управљали, а за које ми ни данас незнамо"[1141]. Ближе време постанка *Студеничког типика* меће Павле Поповић „одмах 1208 или у почетку 1209 године".

У почетку *Студеничког типика* налази се *Живот светога Симеона,* први, до данас очувани, животопис у нашој црквеној књижевности. „Обичај је био у византиској књижевности типикâ да се у једној од првих глава Типика напише кратак *живот* оснивача и ктитора манастира и Свети Сава је том обичају следовао пишући биографију свога оца за Студенички типик[1142]." Извор за ово дело били су му, вели Лазар Мирковић, „*прва* и *друга Хиландарска повеље* као и оно што је већ било написано о светоме Симеону у

[1138] Павле Поповић: *О књижевном делу Св. Саве...,* стр. 38.
[1139] Ђорђе Сп. Радрјичић: „Да ли је Савиним старањем преведен цео Евергетидски Типик?", *Из старе српске књижевности,* Београд 1951, стр. 27, 29.
[1140] Ср. Богословље, књ, XI, 1936.
[1141] Павле Поповић: О *књижевном делу Св. Саве...,* стр. 39.
[1142] Павле Поповић: *Преглед српске књижевности...,* стр. 30.

Хиландарском типику". „Ово је прво светачко житије код Срба, за којим ће се јавити *житија* другим Србима свецима[1143]."

Живот светога Симеона је доста кратко дело, има свега 12 глава, писано, углавном, са намером да се монах Симеон истакне као узор на који треба да се угледају монаси у манастиру, који је он подигао себи за задужбину. Књижевна вредност овога дела је знатна, али у њему има и нешто драгоцених историјских података, који су „тачни, и за неке догађаје има и хронологије које остали биографи немају и која је такође тачна. Причање је просто и трезвено, непретрпано празним фразама"[1144].

Андра Гавриловић је, с правом, рекао, да је *Живот светога Симеона* „одличан литерарни рад... По збиљи, мирноћи и расположењу пишчеву, по језгровитости у лепој простоти, овај се Савин спис уздиже над свима оваквим радовима старе наше књижевности. У њему нема, онда уобичајених чудеса и легендарности, већ се место тога налази једна, тада необична врлина: чешће се бележи време догађаја"[1145]. Тихомир Остојић је био врло површан када је за *Живот св. Симеона* рекао да није књижевно дело[1146].

Свети Сава је писац и *Службе Светом Симеону,* коју је он написао после канонизовања св. Симеона, а на тражење сабора светогорског братства. Доментијан вели, да „благословише богоноснога оца нашег кир Саву да му (св. Симеону) напише *каноне* и *стихире* и *чудотворења* његова, а он написав колико је могуће, и опет благослови нас ученике своје истим благословом"[1147]. Код Теодосија се вели, да је прота Свете Горе, са свим игуманима и старцима, који су били присутни проглашењу Симеона за свеца, наложио Светом Сави, „да стави живот Пречаснога на *писмено* ради успомене и да се празнује са светима"[1148], што би више указивало на састављање *животописа* светога Симеона него на службу. *Под службом* „разумеју се песме, које се поју на вечерњу и јутрењу"[1149].

Оригинал ове *Службе* као да није дошао до нас. Павле Поповић је мислио да „ми те службе данас немамо. Имамо једну другу, и то је познија, из времена када је Сава био у Студеници. Она носи несумњиво обележје да је писана у Србији"[1150]. Лазар Мирковић није био сигуран, да ли је остала стара *Служба,* написана у Хиландару, или само она, проширена и допуњена, коју је Свети Сава написао у Студеници[1151].

Спорило се дуго око тога, да ли је Свети Сава превео *Устав за држање псалтира.* Цео низ наших угледних историчара књижевности (А. Гавриловић, П. Поповић, Т. Остојић) изјаснили су се против довођења Светога Саве у везу са овим *Уставом.* Пошто га је темељито проучио Владимир Ћоровић се одлучио за то, да је Свети Сава саставио, односно превео са грчкога, овај *Устав.* Ово, уосталом, произилази и из самог текста, где се јасно каже, да га је Свети Сава превео: „А ја недостојни и худи и лени монах Сава, чувши и видевши оваки Псалтир написан грчким језиком, сажалих се помисливши своју

1143 Лазар Мирковић: *Списи...,* стр. 19; ср. Владимир Ћоровић: *Списи Св. Саве,* стр. XV-XXI.
1144 Миливоје Башић: „О старим српским биографијама у овоме издању" (Код М. Башић, Старе српске биографије, стр. XIII).
1145 Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности*, стр. 23.
1146 Тихомир Остојић: *Историја српске књижевности*, стр. 39.
1147 Доментијан: *Животи Св. Саве и Св. Симеона, стр.* 89, 295.
1148 Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 13.
1149 Лазар Мирковић: *Списи...,* стр. 19.
1150 Павле Поповић: *О књижевном делу Св. Саве...,* стр. 41.
1151 Лазар Мирковић: *Списи...,* стр. 19.

неразумност, пошто бејах *неразуман добро грчки,* но ипак убојах се беде онога ленивога слуге, који је сакрио таленат, и пожурих са Божјом благодаћу, колико ми моћ достиже, изложих (га) и предадох вама истинитим трговцима, да ви чините куповину (Мат. 13,45)[1152]."

Лазар Мирковић сматра *Устав за држање псалтира* скитским уставом и вели да се овде ради о Уставу, који је „идући вековима уз псалтир дошао и до нас у нашем *Следовательном* псалтиру", а Свети Сава га је превео и додао *свој* крај, јер говори о себи у првом лицу[1153]. Први део овога *Устава* садржи се у првој глави *Хиландарског типика,* а има места која су слична и са другим делима Светога Саве.

Писмо Светога Саве игуману манастира Студенице Спиридону, писано са једнога од два путовања Светога Саве у Свету Земљу, на признају сви за дело Светога Саве. Писмо је писано када се Светитељ налазио у Јерусалиму и пуно је присности. Лепо је и по стилу и пуно топлих осећања према игуману Спиридону, кога Свети Сава моли, да се он моли Богу, „да нас Бог укрепи и сачува, да бисмо опет к вама дошли"[1154]. Цело је писмо „писано фамилијарно, нешто слободније, скоро народним тоном, не онако укочено као нека правила Типика".

Писмо Спиридону писано је, највероватније, са другог путовања Светога Саве иако Павле Поповић вели да Свети Сава „није баш морао писати своје писмо на другом путовању"[1155]. Никола Радојчић је сумњао у аутентичност овога писма[1156]. Петар Ђорђић је, међутим, на основу анализе језика и стила овога писма дошао до закључка, да је ово писмо „писао *исти* човек као и изворне допуне и измене у Хиландарском Типику. То су пре свега деминутиви. Свети Сава је волео да се њима служи и онда када бисмо очекивали и прост, неумањен облик"[1157].

О *Номоканону* или *Крмчији* Светога Саве било је већ речи. Она, исто тако, није сачувана у оригиналу, него у два старија преписа. Са ових преписа је вршено даље преписивање. На основу својих ортографских истраживања Александар Белић је тврдио, да Свети Сава није имао удела у преписивању *Крмчије* са, како он вели, руског оригинала, него су то учинили „Савини људи у нашим црквама (управо, епископијама), преписавши је нашом редакцијом, размножавали"[1158]. Ово је, на то треба указати, сасвим у супротности са казивањем биографа Светога Саве.

Има неколико *списа,* који се приписују Светоме Сави, а за које се држи да он није њихов аутор. То су: *уговор* о куповању хиландарских винограда из 1192. године, један извод из *повеље* о оснивању српских епископија, *повеља* манастиру Врањини из 1233. године и једна реченица Светога Саве, на коју је указао архиепископ Никодим у своме уводу превода *Типика светога Саве Освећенога*[1159].

Ово би била *Света словеса* Светога Саве, која гласе: „Молим оне који ће после мене бити, испуните оно што ја због кратковременог живота не доврших." Драгутин Анастасијевић је узимао, да су ова „Света словеса" заиста постојала, а и да је постојао

[1152] На истом месту, стр. 156.
[1153] Лазар Мирковић: „Скитски устави Св. Саве" (Братство др. Св. Саве, књ. XXV/2, 1934, стр. 65, 67).
[1154] Лазар Мирковић: *Списи...,* стр. 151, ср. Вл. Ћоровић, *Списи Св. Саве,* стр. 178-189.
[1155] Павле Поповић: *О књижевном делу Св. Саве...,* стр. 43.
[1156] Гласник скопског научног друштва, књ. VII-VIII, стр. 3-4.
[1157] Петар Ђорђић: „Прилози проучавању језика у списима Св. Саве" (Богословље, књ. X., 1935, стр. 198-199).
[1158] Александар Белић: *Учешће Св. Саве и његове школе...*, стр. 258.
[1159] Љубомир Стојановић: Стари српски записи и натписи, књ. I, стр. 22, бр. 52.

неки спис Светога Саве који је пропао[1160]. Лазар Мирковић је мислио, „да Никодим није написао своје споменуте речи дословно из каквог списа Св. Саве, за који ми данас не знамо, но да је Никодим написао своје речи по сећању на наведене речи Св. Саве…“[1161]. Мирковић је изналазио у делима о Светоме Сави сличне реченице и на основу тога донео свој закључак.

Уобичајено је код нас, и то справом, да се Свети Сава назива *оцем* српске књиге. Ђуро Даничић је писао, да је наша стара књижевност „била у најбољем цвете за време Св. Саве“[1162]. Светислав Вуловић је, такође сматрао Светога Саву првим српским књижевником и оцем српске књиге[1163]. Петар Ђорђић сматра, да Свети Сава „својим књижевним радом завршава дуги период наше анонимне и преписивачке књижевности. Он први почиње да пише *изворна* дела већег обима која и чине *прву основицу* старе српске књижевности. Правац којим је ишао Свети Сава остао је у последња времена као путоказ у изграђивању наше старе књижевне радње“[1164].

Још је Ватрослав Јагић указао на то, да је Свети Сава, књижевним радом, створио своју школу, коју је он упоређивао са златним добом бугарске књижевности (за време цара Симеона). Средиште ове школе је било, и задуго остало, у манастиру Хиландару, који Јагић назива „највећом творницом старосрбских књига: најлепше и најдрагоценије књижевне старине старосрбске литературе бише овде састављене или превођене, овде писане или преписиване, одавде растурене и развучене по свој Европи“[1165].

Док је Јагић у овој *школи* Светога Саве гледао више један идејни и духовни центар, у коме су се, како он вели, сусретале две стихије, стара српска књижевност и српски народ, „које су се у свему животу јако мало састајале и то само у цркви“[1166], Александар Белић истиче практичну страну ове школе, у којој су се спремали књижевни људи, који су усвајали и ширили „ортографију Светога Саве и њоме се и сами служили у своме књижевном раду“[1167].

Свети Сава је, према Петру Ђорђићу, књижевно делао 38 година и за то време „могао да добро упозна црквени језик и утврди *свој* начин писања. Он је тај начин писања заиста имао, иако се данас не могу показати ни два списа која би имала исти правопис“[1168]. Владимиру Ћоровићу је Белићево тврђење о ортографској школи Светога Саве у Хиландару и о „неком Немањином писару у његовој и Савиној канцеларији или, боље речено, о некој врсти њихове писарске школе у то доба у Ватопеду или Хиландару тешко пријемљиво. Напротив, треба пре мислити на писаре калуђере, који су се скупили око њега и Саве са разних страна српског подручја и са разним писарским и ортографским школама“[1169].

[1160] Драгутин Анастасијевић: „Света словеса, Св. Саве заиста су постојала“ (Богословље, књ. XII, 1937, стр. 258. 259).
[1161] Лазар Мирковић: „Да ли су речи, ‚Мољу по мње хотештих бити...щ од Св. Саве како то Никодим каже?“ (Светосавски зборник, књ. 1: Расправе..., стр. 316).
[1162] Наведено код Андре Гавриловића: *Свети Сава*, стр. 129.
[1163] Наведено на истом месту.
[1164] Петар Ђорђић: *Прилози проучавању језика у списима Св. Саве*, стр. 151.
[1165] Ватрослав Јагић: *Хисторија књижевности...*, стр. 188.
[1166] На истом месту, стр. 173.
[1167] Александар Белић: *Учешће Св. Саве и његове школе...,* стр. 276.
[1168] Петар Ђорђић: *Прилози проучавању језика...,* стр. 191.
[1169] Владимир Ћоровић: „Међусобни одношај биографа Стевана Немање“ (Светосавски зборник, књ. 1: Расправе, стр. 7-8).

Књижевним радом Свети Сава бавио се само узгред и из чисто практичних побуда. „Кад се погледа на све што је Свети Сава писао, и када се уочи смер његовог рада, као и околност да му сваки спис има задаћу да што пре практично задовољи указану потребу; кад се проучи начин како он тој потреби одговара: превођењем, прерадом, применом у туђини нађеног на потребе домаће – онда је јасно да је Сава сам био далеко од књижевничке амбиције, јер није имао када бити књижевником, пошто га је чекао огроман посао реформатора и организатора и духовног и државног живота“[1170].

Ма колико да су дела Светога Саве била намењена практичној употреби има у њима, као што смо видели, и књижевно лепих места, топлих, отмено речених и привлачних. За *Живот Светог Симеона* рекао је Владимир Ћоровић, да по „концизности, по лиризму и по укусу ово Савино дело иде међу најбоље ствари наше старе књижевности; оно и данас још оставља јак утисак“[1171]. Из њега, као и из свега што је и Свети Сава писао, просијава топла и човечна личност Светитељева и зрачи једна непосредно доживљена мудрост и сазнање о неутешној сујетности овоземаљске славе и богатства.

3.

После Светог Саве јавио се низ писаца, који су писали животописе наших владара и највиших црквених представника иако, разуме се, не свих. Значај ових животописа или, како се уобичајеније називају *биографија,* лежи не само у томе, што су у њима садржани драгоцени подаци за проучавање наше прошлости, него и у њиховим књижевним особеностима. Док се, раније, гледало на њих са неоправданим ниподаштавањем, оне, у новије време, добијају све значајније место у књижевности.

О нашим старим биографијама писао је, 1870. године, Светозар Никетић, да је њихова особина „много говорити и ништа не казати“ и да је овакво писање „угушивало у старој српској књизи не само слободу суђења већ и свако морално чувство... Панегиризам, и то онај најнадувенији и до немогућности подао – то је најмаркантнија црта свију српских летописаца времена Немањића“[1172].

Нешто више од пола века касније, после темељитог и стручног проучавања наше старе биографске књижевности, Павле Поповић је схватио да су старе српске биографије „изванредно важна и добра дела наше књижевности... Ми уопште држимо да ће наше биографије стално добијати у цени и у угледу. Како су се год досад мишљења о њима мењала у корист њихову, тако ће то и од сада бити. Старе српске биографије, дакле, јесу дела од велике вредности, њихову вредност може будућност само подићи а нипошто умањити.“[1173].

Тридесет година после Павла Поповића писао је Светозар Радојчић о нашој старој црквеној књижевности да је она „исто тако велика као и *сопоћанске фреске*; она је данас због свога језика мање приступачна, али је по садржини и лепоти израза на истој висини

[1170] Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности*, стр. 23-24.

[1171] Владимир Ћоровић: Свети Сава (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 6).

[1172] Светозар Никетић: „Историјски развитак српске цркве“ (Гласник српског ученог друштва, књ. XXVII, 1870, бел. 1 на стр. 120 и 122).

[1173] Павле Поповић: „Старе српске биографије и њихова издања“ (Прилози за књ., јез., истор. и фолклор, књ. V., 1929, стр. 226, 227).

као монументално сликарство. Она се често са основним цртама живописа толико поклапа да са њим чини нераздвојну целину“[1174].

Доста је дуг низ старих српских биографа: од Светога Саве до патријарха Пајсија (у другој половини XVII века) радили су они под сасвим различитим околностима, али их је све повезивала једна идеја и један циљ. Сви су они у срцу носили идеал српске хришћанске државе и будну свест о томе, да им је дужност да духовно и национално отрежњавају свој народ.

Уз свога брата Светога Саву јавио се као опширан приказивач живота свога оца и Стеван Првовенчани, краљ који је на крају постао монах као што је то урадио и његов отац. Уз његово пуно учешће постала је друга *Хиландарска повеља,* настала 1200. до 1202. године: у овој повељи, што је с обзиром на њезину намену сасвим разумљиво, налазе се читави ставови из прве *Хиландарске повеље.* У нашој старој књижевности Стеван Првовенчани је остао познат по *Животу Стевана Немање,* опширној, интересантној и добро писаној биографији Немањиној, која се завршава са 1216. годином. За ову биографију Владимир Ћоровић је рекао да је „једно врло лепо сређено, вешто писано и солидно израђено реторско *житије* његовог оца Стевана Немање“[1175]. Ово је, по Павлу Поповићу, „прва у правом смислу речи стара српска биографија, пошто Савина није засебно дело“[1176].

Иако је био владар, у једно веома смутно време, и ратник, који је морао бити стално на опрези, Стеван Првовенчани је човек веома образован и врло књижеван. Миливоје Башић је истицао, да је Стеваново „богословско образовање очевидно било велико“[1177]. Ово се јасно уочава на скоро свакој страници његовог дела у коме се испреплећу историске чињенице са казивањем чуда и величањем Стевана Немање према коме је Првовенчани осећао велико поштовање. Иако га је лична побожност одвела у манастир, где је од првог крунисаног српског краља постао монах Симеон, Стеван Првовенчани је био човек будног родољубља и тиме „претеча чистог националног духа који ће Теодосије развијати“[1178].

Оданост цркви била је врлина свих владара Немањића династије, али је она код Првовенчаног била спојена и са дивљењем према Стевану Немањи. Он је био сав у култу свога оца, који је био не само *творац* српске државе, него и светац. Првовенчани „стоји на гледишту да је Немања не само творац него и заштитник српске државе над којом бди и после телесне смрти своје“[1179]. Тихомир Остојић истиче, да је Стевана Првовенчанога „занео необични живот оснивача Рашке, градиоца многих задужбина и најзад испосника Симеона, те је написао о њему све што је знао“[1180].

Лазар Мирковић, најновији преводилац Првовенчанога, окарактерисао је *Живот Стевана Немање* овако: „А када сам преводио Стевана Првовенчанога, осетио сам високу свечаност стила, пуну и језгровиту садржину, меру у изразу поред свега побожног и поетског заноса, и преводећи Стевана застајао сам и говорио: ‘Краљ је надмашио монахе и књижевнике’[1181].

[1174] Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства,* Београд 1955, стр. 16-17.
[1175] Владимир Ћоровић: „Стеван Првовенчани“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, 548).
[1176] Павле Поповић: *Преглед српске књижевности*, стр. 31.
[1177] Миливоје Башић: „О старим српским биографијама у овоме издању“ *Старе српске биографије*, стр. XV).
[1178] На истом месту, стр. XVI.
[1179] Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности*, стр. 25.
[1180] Тихомир Остојић: *Историја српске књижевности*, стр. 43.
[1181] Лазар Мирковић: *Списи...,* стр. 22.

Јеромонах Доментијан, који за себе каже да је био „последњи ученик“ Светога Саве, личност о којој се врло мало зна, писац је два веома важна дела наше старе књижевности. Та два дела су *Живот Светога Саве* и *Живот Светога Симеона.* Ако је тачно, а изгледа да јесте, да је Доментијан пратио Светога Саву на његовом другом путовању у Свету Земљу, онда имамо приказан живот Светога Саве од његовог ученика и савременика, што овоме, иначе веома важном делу, још више повећава значај.

У јеромонаху Доментијану Владимир Ћоровић је гледао писца „широке монашке културе“, који је и сâм, једно време, живео у испосници Светога Саве у Кареји, а затим био духовник хиландарског братства, једна веома одговорна дужност, која се додељивала најбољима... У *Животу Светога Саве* Доментијан је „показао у врло високој мери, да је веома солидно прочитао не само Свето Писмо, него и друга важнија дела богословске књижевности. Он је ‚натучен’ цитатима и паралелама из Старог и Новог Завета. Његова концепција Житија показује човека који је прошао свакако велик део туђе, у првом реду, грчке књижевности тога рода. Видећемо да је познавао и неке старе руске писце“[1182].

Доментијанов *Живот Светога Саве* је прва пуна биографија Светитељева, без које би данас наше знање о њему било веома оскудно. Доментијан се потрудио да изложи живот Светога Саве од рођења му па све до смрти додајући, на крају, опис преноса тела Светога Саве из Трнова у манастир Милешева. *Живот Светога Саве* Доментијан је написао 1253. године, дакле само неких осамнаест година после Светитељеве смрти; могао је у њега унети своје, доста свеже, утиске и познавање догађаја из прве руке. Андра Гавриловић је напоменуо, да се у Доментијановом „излагању не види пристрасност или друга каква намера до једино величање заслуга и рада Савина“[1183].

Владимир Ћоровић, који је темељито проучавао наше старе биографије и спремао монографију о Светоме Сави, утврдио је, да „богатство података из прве руке, који су накнадним испитивањем утврђени као у основи тачни или основани на предањима у која се могло веровати, показује јасно, да је Доментијан био близак Сави, и то, по нашем мишљењу, не само временски него и физички“[1184].

Код нас се, дуго времена, било неправедно према Доментијану и као писцу и као сведоку живота и рада Светога Саве. Нарочито му је замерано навођење чудâ и снажан религиозни дух, који прожима цело његово дело. Један писац, који је поникао из монашке средине и био, уз то, дуго времена мучалник у испосници Светога Саве и у Преображенском пиргу, није могао писати друкчије, него што је осећао и доживљавао личности и догађаје. Ко је пажљиво и без предубеђења читао Доментијана могао се и сâм уверити у лепоту и живописност његовог стила. Имао је право Павле Поповић када је Доментијанов књижевни рад оценио као „напредак у развоју наших биографија“[1185].

Доментијанов *Живот Светог Симеона* и мање је оригиналан и стилски слабији од његовог *Живота Светога Саве*. „У *Животу* Немањину“, вели Павле Поповић, „једна четвртина текста састављена је од места и реченица просто преписаних из дела Стеванова, а скоро једна половина из ранијег дела Доментијанова о Светом Сави“[1186]. Ово тврђење Поповићево ублажио је Владимир Ћоровић тиме што је тврдио „да је Доментијан за своју

[1182] Владимир Ћоровић: „Предговор Мирковићевом преводу Св. Саве и Св. Симеона,“ стр. 8.
[1183] Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности*, стр. 26.
[1184] Владимир Ћоровић: „Предговор Мирковићевом преводу Живота Св. Саве и Св. Симеона“, стр. 7.
[1185] Павле Поповић: *Преглед српске књижевности*, стр. 33.
[1186] На истом месту.

Симеонову биографију узео велики део текста, читаву трећину, из своје раније написане биографије Светога Саве“[1187].

Живот Светога Симеона написао је Доментијан 1264. године, у време када се на челу Српске православне цркве налазио архиепископ Сава II, братић Светога Саве. И ово је дело Доментијан послао краљу Урошу I[1188].

Драгутин Костић је тврдио, да је Доментијан написао 1253. године *Похвалу Светоме Сави, Похвалу Светоме Симеону и Св. Сави,* а „уз то, можда, и *Службе* у истим концепцијама као и похвале[1189].“ Костић је тврдио и то, да је Доментијан узео *Похвалу* Светога Саве св. Симеону, употребивши и њу, заиста и преобилато, као да је и она спис његов“[1190] ... Стеван Димитријевић приписује јеромонаху Доментијану састављање *Службе* преноса моштију Светога Саве из Трнова у манастир Милешева што је врло вероватно[1191]. У овој *Служби,* као и свим *Службама* ове врсте, Димитријевић види „допуну биографија, мање или веће разчлањење светитељевих одлика, а и илустровање свога времена. И кад су парафразе из биографија, опет нам ову расветљују, а често пута пруже и понешто оргиналнога[1192].“

Са Доментијановим књижевним радом стоји у непосредној вези и рад *монаха Теодосија.* О овом монаху, чији лик јасно избија из његовог дела, не знамо скоро ништа. Нарочито онда ако он није идентичан са оним *Теодором,* који је био ученик Доментијанов и који је сам о себи забележио да је био *ћосав* и због тога мора да напусти Свету Гору, али га је Доментијан склонио на један хиландарски метох, где је довршио преписивање *Шестоднева* Јована Егзарха, бугарског писца из X века[1193].

И Андра Гавриловић и Миливоје Башић узимају, да је овај Теодор заправо монах Теодосије[1194], док Павле Поповић и Тихомир Остојић веле, да „о његовом животу незнамо ништа“[1195]. Владимир Ћоровић га ставља у другу половину XIII или у прву половину XIV века и вели, да Теодосије није могао написати *Живот Светога Саве* после 1336. године, „јер је из те године најстарији рукописни препис Теодосијева дела“[1196]. Нико не сумња у то да је монах Теодосије постојао и радио и да је био светогорски калуђер.

Монах Теодосије је писац *Живота Светога Саве, Похвале Светоме Симеону и Светоме Сави, Службе Светоме Симеону и Светоме Сави и Живота Светога Петра Коришког и Службе* овоме свецу... Ако се о животу монаха Теодосија мало зна, сви се слажу у томе, да је он био даровит писац, који је, изгледа, скромније мислио о себи, него што о њему мисле наши историчари књижевности. Теодосије вели, да је он само „списао“ оно што је о Светоме Сави написао Доментијан и то ради тога „што и стари имађаху потребу да пишу *животе* извесних мужева и да их поштују ради користи која од њих долази људима[1197].“

[1187] Владимир Ћоровић: *Међусобни одношај биографија Стевана Немање...,* стр. 13.
[1188] Доментијан: *Животи Светога Саве и Светога Симеона*, стр. 217, 317.
[1189] Драгутин Костић: „Ко је саставио Похвалу Св. Симеону сачувану у Доментијановом Животу Св. Симеона“ (Глас САН, CLXI, други разр. 87, 1934, стр. 181).
[1190] На истом месту, стр. 180.
[1191] Стеван Димитријевић: *Служба преноса моштију Св. Саве...*, стр. 10.
[1192] На истом месту, стр. 4.
[1193] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, ст, 9-10, бр. 21.
[1194] Ср. А. Гавриловић: *Историја...*, стр. 27; М. Башић, *Старе српске биографије...,* стр. XVII.
[1195] Павле Поповић: *Преглед ...,* стр. 34; Тих. Остојић: *Историја...*, стр. 44.
[1196] Владимир Ћоровић: Теодосије (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 526).
[1197] Миливоје Башић: *Старе српске биографије...*, стр. 79.

Миливоје Башић је изразе „сказано“ и „списано“ схватио тако, „да ‘сказано’ значи оригинал, а ‘списано’ прераду. Али како је та прерада била да ни камен на камену од старе зграде није остао, да је све испричано сасвим другим речима, сем неких позајмљених фразâ, и да су остали само исти догађаји, испричани по истом реду, могло би се рећи, да је Теодосије написао *своје* дело онако како се данас често каже *по* Доментијану, тј. да га је употребио као једини извор, а из поштовања и скромности онако забележио зато што је Доментијан први написао, а можда био и ученик и сапутник Св. Саве[1198].“

Теодосије је, према општој оцени, не само прерадио Доментијанов *Живот Светога Саве,* него га и допуњавао и новим подацима[1199]. Тихомир Остојић је чак тврдио, да је Теодосије „самосталан, стваран и природан ... Поред тога Теодосијев језик је веома поетичан, и стога заиста заслужује да се назове *романсјером* XIII века“[1200]. Ни Павле Поповић није штедео похвале Теодосија. И за њега је Теодосијев *Живот Светога Саве,* стилски и књижевно, „једно од најбољих дела целе наше старе књижевности... Он има ванредан дар живописнога, и уз то лако и природно излагање[1201].“ Према Андри Гавриловићу Теодосије се и од Доментијана и од многих других писаца одвојио једном нарочитом особином: „Он пред собом има човека са свим особинама душе човечје, са свим врлинама и манама; он читаоца чешће изненађује поменом онога што у души бива. То је Теодосијевом спису дало више топлине, а то га је одвело и у романтичност какве нема ни у једнога старог књижевника нашег[1202].“

Теодосију – писцу приписују и још цео низ других особина: да је био *национално* отрежњенији него други наши писци средњега века (а истовремено и православнији, јер католицизам назива јереси, што нема ни код Светога Саве ни код Доментијана а ни код Првовенчанога), да је био „и први наш *социолошки* писац и први наш психолог писац. Он показује тачно душевна стања Стевана Немање напр. при бекству Св. Саве у Свету Гору, па Стевана Првовенчанога, Св. Саве и многих других лица[1203].“

Монах Теодосије је писац *Похвале Светом Симеону* и *Светоме Сави* и *Службе* овој двојици светитеља, које су штампане у Млецима 1726. године[1204]. Он је, исто тако, написао и *Живот Светога Петра Коришког* и *Службу* њему, „која ни лепотом појединих описа ни стилом није на пошљеднем мјесту у старој српској књижевности[1205].“ Теодосија је подстакао монах Григорије да напише живот св. Петра Коришког. Стојан Новаковић се питао: „Али који Григорије? Није ли Григорије Цамблак? Он би врло лако могао бити, и кад би био он, више би се заметених литерарно-историских питања расправило, па би се одмах више и сигурније знало и о времену живљења Теодосија мниха Хиландарца и о Петру Коришком[1206].“ Новаковић је стављао монаха Теодосија у средину XIV века и

[1198] На истом месту, стр. XIX.
[1199] Владимир Ћоровић: „Теодосије“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 536).
[1200] Тихомир Остојић: *Историја...,* стр. 44.
[1201] Павле Поповић: *Преглед...,* стр. 35.
[1202] Андра Гавриловић: *Историја...*, стр. 27.
[1203] Миливоје Башић: *Старе српске биографије...,* стр. XXI.
[1204] Стојан Новаковић: „Теодосија мниха Хиландарца Похвала Светоме Симеону и Светоме Сави“ (Старине, књ. XI, 1879, стр. 157).
[1205] На истом месту, стр. 162.
[1206] Стојан Новаковић: „Теодосија мниха Хиландарца дјело о Петру Коришком“ (Старине, књ. XVI, 1884, стр. 11).

тврдио да припада „времену царства Душанова, и да је од њега *Легенда* и *Служба Св. Петру Коришком*[1207].“

Друкчије и, вероватно, исправније одређивали су време писања *Живота* и *Службе Св. Петру Коришком* Светислав Вуловић и Драгутин Костић. Вуловић је мислио, да је монах Теодосије, писац *Живота Светога Саве,* истовремено и писац *Живота Св. Петра Коришког* (Годишњица Николе Чупића, књ. XVI, стр. 247-248), а Драгутин Костић је посебно расправљао о времену када је Теодосије писао ово дело и дошао до закључка, да се ради о истоме Теодосију. Григорије, који је позвао Теодосија да напише *Живот* и *Службу Св. Петру Коришком,* био је испосник у Кориши код Призрена. Он је позвао Теодосија, који је већ био познат и прослављен писац, 1310. године у Србију, где је скупио материјал о св. Петру и написао му Живот и Службу[1208].

Око монаха Теодосија, писца *Живота Св. Саве и Похвала* и *Служби Св. Симеону* и Св. *Сави,* изникао је један крупан спор, који је, колико знамо, покренуо Никола Радојчић. Он је поставио питање о томе: *ко је коме* претходио, Доментијан Теодосију или Теодосије Доментијану? „За мене“, писао је Никола Радојчић 1939. године, „проблем односа Доментијана и Теодосија постоји већ близу четрдесет година, па ипак нисам доспео да га изведем начисто. Са садашњим схватањем не могу да се сложим, а своја схватања не могу дефинитивно да израдим док се критички не издаду сви списи обадва писца, нарочито Теодосијеви[1209].“ Владимир Ћоровић је за ову тезу знао 1938. године, када је писао предговор преводу Лазара Мирковића Доментијанова *Живота Св. Саве* и *Св. Симеона,* али ју је сматрао још неразрађеном и недоказаном. „Овде“, вели Ћоровић, „није место улазити у расправљање тога питања, али је то мишљење, по моме уверењу, на погрешном трагу[1210].“

Питањем о томе *ко* је старији Доментијан или Теодосије, бавио се и Михаило Динић и утврдио, да је Теодосије „по нашем уверењу, и то потпуном, писао Савину биографију после пада Латинског царства и обнове Византије (1261). Доментијаново дело о Светом Сави довршено је вероватно 1242/3 године. У сваком случају оно је претходило Теодосијевом[1211].“

Како је Теодосије радио *Живот Светога Саве?* Он је био „радознао човек и знао је много; понеке, и то не блиске ствари, знао је чак и боље од Доментијана[1212].“ Када је састављао свој *Живот Светога Саве* Теодосије је „ставио преда се Доментијанов спис о Сави, ишао је по његовом распореду пазећи местимице да боље одржи ред догађаја и да позније догађаје не излаже пре ранијих, чега има у Доментијана, позајмио је доста и реченица његових, ма да највећи део новог списа казује својим речима[1213].“

Веома значајан књижевник српски средњега века је архиепископ Данило II, писац *Живота краљева и архиепископа српских.* Ово име Зборнику животописа дао је Ђуро Даничић, који их је и издао 1866. године. Свој садашњи облик добио је овај Зборник у

[1207] Стојан Новаковић: „Теодосија мниха Хиландарца Похвала Светоме Симеону и Светоме Сави“ (Старине, књ. XI, 1879, стр. 161).
[1208] Драгутин Костић: „Кад је Теодосије писао Живот и Службу Св. Петру Коришком“ (Богословље, књ. IX, 1934, стр. 371-372).
[1209] Никола Радојчић: *Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве...*, стр. 184-185.
[1210] Владимир Ћоровић: „Предговор Мирковићевом преводу Доментијана,“ стр. 22.
[1211] Михаило Динић: „Доментијан и Теодосије“ (*Прилози* за *књиж., језик, ист. и фолкл.,* књ. XXV, св. 1-2, 1959, стр. 12).
[1212] Владимир Ћоровић: *Међусобни одношај биографија Стевана Немање*..., стр. 40.
[1213] Андра Гавриловић: *Историја...*, стр. 27.

„доба између 1375 и 1379 године, када је патријарх Јефрем први пут управљао српском црквом“[1214] ... Сâм архиепископ Данило II није писац свих биографија, које се налазе у овом Зборнику. На састављању овога Зборника радили су, поред њега, и његови настављачи, чији број није тачно одређен. Павле Поповић вели: „...Колико је тих настављача било, ко су они, и шта је који стварно написао, не може се поуздано одредити“[1215]. Тихомир Остојић је узимао да их је било двојица[1216], а Никола Радојчић држи да их је било више од двојице. По њему Данило II је написао *Живот краља Драгутина* са кратким уводом о краљу Урошу и још краћим о краљевима Радославу и Владисаву, затим *Животе краљице Јелене* и *краља Милутина.* Од архиепископа: Арсенија, Саве II, Данила I и, вероватно, Јакова, Јевстатија II и Саве III (ове последње су кратке, али важне белешке). „Нема сумње“, вели Радојчић, „да споменути састави нису били *једини* књижевни радови Данила II. Он је још писао, нарочито посланица и црквених списа, али шта је написао то с пуном сигурношћу не смем рећи. Исто тако мислим да засад није могуће сасвим поуздано утврдити где и када је Данило II писао своје радове[1217].“ Биограф Данило II вели: „Састављао је *многобројне* књиге и изналазио је оне које пре никада нису биле, и њима као лепотом звезда обасу Господу поверене му храмове божанствене[1218]...“ Ђорђе Сп. Радојичић мисли, да је Данило II писао црквене *Службе* посвећене Арсенију I, Јевстатију I, штампане на црквенословенском језику у *Србљаку* митрополита Михаила 1861 године[1219]. Службу Данилу II написао је сâм митрополит Михаило.

Први настављач архиепископа Данила II написао је *Живот краља Стевана Дечанскога* и *Живот архиепископа Данила II,* „а сигурно није писао Животе, патријарха Јањићија, Саве и Јефрема. Њих је саставио *други* настављач Данила II или, можда, други настављачи. Ја налазим, дакле, најмање *три* писца у Животима краљева и архиепископа српских, а о броју интерполатора не могу ништа поуздано рећи, док су рукописи овако мало познати[1220].“

За архиепископа Данила II се зна да је био свестрано даровита и активна личност и човек, који је много читао и знао. Познавао је не само нашу православну словенску књижевност на Балкану, него и грчку, коју је веома ценио. Драгољуб Павловић је утврдио, да је Данило II правио књижевне позајмице од светога Климента Охридског („Похвала мртвом краљу Милутину“, Данило II, *Животи...,* стр. 118)[1221]. Данило II се, према резултатима Ћоровићевих истраживања, служио Доментијановим делима. „Данило се није служио Доментијаном онако, како се Доментијан служио Првовенчаном: простим преписом извесних партија. Он је, место тога, своје дело схватио као наставак Доментијанова почињући причање истом о деци Стевана Првовенчанога ... Да је Данило II познавао Доментијанова дела казује он сâм“[1222].

Побуду за писање *Живота краљева и архиепископа српских* означио је архиепископ Данило II као *дужност* да продужи тамо где су стали његови претходници. „Ми смо

[1214] Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски књижевници...*, стр. 15.
[1215] Павле Поповић: *Преглед...*, стр. 36.
[1216] Тихомир Остојић: *Историја...,* стр. 46.
[1217] Никола Радојчић: О *архиепископу Данилу II и његовим настављачима...,* стр. XXIII-XXIV.
[1218] Данило II: *Животи...,* стр. 279.
[1219] Ђорђе Сп. Радојичић: „Данило II“ (*Енциклопедија Југославије,* књ. II, 1956, стр. 663).
[1220] Никола Радојчић: О *архиепископу Данилу II...*, стр. XXIV.
[1221] Драгољуб Павловић: „Једна позајмица архиеп. Данила II из Климента Охридског“ (Прилози..., књ. XX, св. 3-4, стр. 260-263).
[1222] Владимир Ћоровић: „Доментијан и Данило“ (Прилози..., књ. 1,1921, стр. 22).

дужни, вели он, ово изнети о њима, што слушасмо и разумесмо, или неки од старих људи беху сведоци дела њихових, која учинише у данима свога живота, и они нам објаснише, и ово све износимо по имену[1223]."

Данило II износио је живот личности, које је описивао, онако *како* их је видео. Он је био трезвен човек са развијеним смислом за *историјско.* Иако и код њега има много црквенога и богословског он будно прати политички живот у земљи и учествује у њему. Када је почео да пише он је, „нема сумње, више хтео писати историју него Доментијан, више него и Теодосије, који су састављали богословске и васпитне списе, па се тако његов рад, с те стране, наставља на Стевана Првовенчанога и на Светога Саву"[1224].

4.

Између архиепископа Данила II и Григорија Цамблака и Константина Филозофа нема крупних биографских дела из наше књижевности, али има доказа да је књижевно стварање продужено. Из овога времена су значајни писци Силуан, Данило Млађи и епископ Марко. „Наш књижевни рад у другој половини XIV века није имао досад видних представника, и чинило се као да нема правог прелаза од *житија* старога Данила I до Григорија Цамблака и Константина Филозофа. *Словима* Даниловим тај је прелаз обележен сад видно и занимљиво[1225]."

Силуан је био песник, свакако монах, који је написао лепе стихове Светоме Сави и на крају њих оставио само своје име („Слова славе Сави сплете Силуан") без да ишта више каже о себи. Владимир Ћоровић, који је открио Силуана, стављао га је у средину XIV века и претпостављао да је могао бити рођен „негде око 1320, ако не и раније"[1226]. Ћоровићеву пажњу су привлачила два Силуана (или један Силуан и један Силоан), песник и онај, који је био творац *Паскалије* и Силоан, митрополит, који је пренео мошти краља Милутина из Трепче у Софију, где и данас почивају, али се одлучио за песника Силуана. Није, међутим, био начисто с тиме, да су Силуан-песник и Силуан-творац *Паскалије* једно исто лице[1227].

Ђорђе Сп. Радојичић је доказивао, да је песник Силуан исто лице са старцем Силуаном, који је живео у Светој Гори у пиргу Св. Саве. „То је, вели он, *поп* Силуан, старац Карејског пирга Св. Саве из почетка XV века"[1228]. Овај старац Силуан није исто лице са Силуаном, творцем Паскалије[1229].

Познији, али и плоднији од Силуана, био је Данило Млађи, кога Владимир Ћоровић назива Данилом другим, а Ђорђе Сп. Радојичић Данилом трећим, и изједначује га са патријархом Данилом, који је извршио канонизацију кнеза Лазара[1230]. За Радојичића „идентификација патријарха Данила III с писцем Похвале Данилом Млађим изгледа нешто

[1223] Данило II: *„Животи"...*, стр. 7.
[1224] Никола Радојчић: *О архиепископу Данилу II...,* стр. XXVI.
[1225] Владимир Ћоровић: „Силуан и Данило II, српски писци XIV-XV века" (Глас СКА, други разред 72, 1929, стр. 54).
[1226] На истом месту, стр. 33.
[1227] На истом месту, стр. 33; ср. В. Ћоровић: „Стари стихови о Св. Сави" (Богословље, књ. X, 1935, стр. 118).
[1228] Ђорђе Сп. Радојичић: „Силуанови стихови из почетка XV века". У *Из старе српске књижевности,* Београд 1951, стр. 50.
[1229] Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски књижевници XIV-XV века*, стр. 77.
[1230] Ђорђе Сп. Радојичић: *Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара,* Скопље 1940 (сепарат), стр. 80, ср. Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски књижевници...*, стр. 59-61.

што се по себи разуме, што се просто само од себе намеће“[1231]. Једно време Радојичић се домишљао да би писац *Похвале кнезу Лазару* могао бити и сâм Стеван Лазаревић[1232].

Данило Млађи је писао *Слова Светоме Симеону* и *Светоме Сави, Службу* и *Похвалу краљу Милутину* и *стихове* Светоме Симеону и Светоме Сави. Владимир Ћоровић је држао да је Данило Млађи написао и *Службу кнезу Лазару,* за коју је Ђуро Даничић мислио да ју је написала монахиња Јефимија[1233].

Данило Млађи је писац и *Похвале кнезу Лазару,* састављене у вези преноса кнежевог тела из Приштине у Раваницу и „то вероватно у јесен 1390 године“[1234]. Време писања ове *Похвале* метао је Владимир Ћоровић на крају XIV века и можда на сами почетак XV века[1235], али се, на крају, одлучио за ово: „Овај спис, несумњиво, писан је у XV веку, и то, по нашем мишљењу, негде око 1403 до 1404 године, пре смрти књегиње Милице, и пре него што је нова титула Стевана Лазаревића ушла у обичај[1236].“ По Драгутину Костићу *Похвала* је постала „вероватно крајем XIV века, пре 1402 несумњиво, можда из времена пре пожара Раванице 1398 године“[1237]. Ђорђе Сп. Радојичић, међутим, вели, да је ова *Похвала* „постала отприлике крајем 1392 или почетком 1393 године“[1238].

Владимир Ћоровић је високо оценио књижевну вредност Данилове *Похвале кнезу Лазару.* Ова Похвала је, по њему, „врло књижевна; у њој има снаге, врло речите, и достојне косовског мученика... Као књижевно дело, ова Похвала иде у ред наших најбољих састава XV века и заслужује већу пажњу него што јој се досад указивала“[1239].

Године 1925. открио је Душан Вуксан до тада непознатог писца *епископа Марка,* који је написао *Живот патријарха Јефрема.* О овоме епископу Марку написао је Ђорђе Сп. Радојичић исцрпну расправу[1240]. Овај епископ Марко, најмлађи син јеромонаха Герасима и монахиње Јефимије (њихова имена после замонашења), рођен је око 1359/60. године. Замонашио се када му је било 17 година и дуго био уз патријарха Јефрема, чији је живот могао познавати до танчина. Живот патријарха Јефрема написао је епископ Марко између 1400. и 1407. године. Написао је и *Службу патријарху Јефрему,* „која нам је сачувана у призренском Минеју од фебруара до краја августа (из XVI века)“[1241]. Епископ Марко је написао и *Помен* своме оцу Гарасиму и мајци Јефимији, као и једно *Завештање* цркви Св. Ђорђа у Ждрелнику. Један *Живот патријарха Јефрема* објавио је Стојан Новаковић[1242]. Ђорђе Сп. Радојичић држи, да је ово *Живот патријарха Јефрема,* који је написао епископ Марко[1243]. За овај *Живот* рекао је Владимир Ћоровић да је писан „у традицији наших старих житија, али доста концизно и без реторске ширине и навода из

[1231] Ђорђе Сп. Радојичић: *Избор патријарха Данила III...*, стр. 80.
[1232] Влад. Ћоровић: *Силуан и Данило II...*, стр. 35.
[1233] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије.*
[1234] Ђорђе Сп. Радојичић: Избор *Данила III...*, стр. 80.
[1235] Владимир Ћоровић: *Силуан и Данило II...,* стр. 35.
[1236] На истом месту, стр. 41-42.
[1237] Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски писци...*, стр. 73.
[1238] На истом месту, стр. 73; ср. Ђорђе Сп. Радојичић: „Данило III“ (*Енциклопедија Југославије,* књ. II, 1956, стр. 663).
[1239] Владимир Ћоровић: *Силуан и Данило II...*, стр. 41.
[1240] Ђорђе Сп. Радојичић: „Епископ Марко, средњевековни српски писац“. У *Стари српски књижевници XIV до XVII века*, стр. 89-104.
[1241] На истом месту, стр. 25.
[1242] *Starine jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti*, књ. XVI, 1884, стр. 35-41.
[1243] Ђорђе Сп. Радојичић: *Епископ Марко...,* стр. 92.

Светога Писма“[1244]. Када је приказивао рад Душана Вуксана *Епископ Марко непознати биограф XIV века* (Ловћенски одјек, 1. 1925, стр. 81-96) Ђорђе Сп. Радојичић је овако окарактерисао књижевни рад епископа Марка: „Карактеристична је Маркова књижевна особина да пише кратко, без икаквих реторских фраза и без богословских цитата. Његова биографија патријарха Јефрема истина није слободна од чуда, али је то потпуно разумљиво за доба у коме је постала[1245].“

Монахиња Јефимија, у световњаштву деспотица Јелена, кћи деспота Воихне, који је био братучед цара Душана, и жена деспота Угљеше Мрњавчевића, прва је српска књижевница. „Када је деспотица састављала натпис за иконицу свога јединца, српска књижевност добија прву књижевницу[1246].“ Ова иконица је рађена за гроб њезиног јединца, који је умро као дете од 6 година и био сахрањен у манастиру Хиландару. За царске двери овога манастира Јефимија је извезла једну завесу са топлим натписом на њој. Везла ју је 1399. године[1247].

Топлу и стилски веома лепу *Похвалу* извезла је монахиња Јефимија 1402. године на покрову за ћивот кнеза Лазара. Она, на крају *Похвале,* моли Светога Кнеза, да он „утиша љуту буру моје душе и тела“[1248]. Бурна и веома трагична била су времена када је ова смерна монахиња властелинског рода „везла свилен покров за дар манастиру“ и у *Похвали,* коју је саставила, изливала „страшне боли отмене јој душе“ (Милан Ракић).

Монахиња Јефимија, стална сапутница кнегиње Милице, која се такође замонашила, била је још жива када је Григорије Цамблак дошао у Србију, која је, за време владавине деспота Стевана Лазаревића, била прибежиште не само монаха са југа, него и даровитих књижевних људи. „У поређењу с немањићском, држава деспотова је значила опадање; *књижевност* његовог времена, међутим, не значи падање нимало. Полет српске средњевековне књижевности био је сувише велики, те није могао бити сломљен, и књижевност прве половине XV века тако је исто пуна и развијена као и она од XII до XIV века... Србија је постала прибежиште калуђерства и угрожене књижевне радње[1249].“

И сâм деспот Стеван био је писац. Од њега су остали *Слово љубве* и *Мудрост и пророчанство.* То су два мала списа, први са нежним и лирским акцентима, пријатан за читање, док је други нејасан и неразумљив, али показује велико књижевно образовање деспотово, које је било плод његовог великог интересовања за књигу и његових разгранатих веза са књижевним људима.

У ову, у сваком погледу интересантну, средину дошао је и Григорије Цамблак око 1402. године. У Србију је дошао из Молдавије, где се, касније, опет био настанио и дочекао свој крај. „Невезан више за једну земљу, вечито у странствовању, он сад постаје личност међусловенска и међубалканска, да не кажемо космополит и авантурист“[1250].

Григорије Цамблак је рођен у Трнову око 1364. или 1365. године. Ту му је отац био високи државни достојанственик. Изданак једне породице, чија се ужа национална припадност не може одредити, али која је била врло угледна и у Цариграду и у Трнову, Григорије Цамблак је стекао добро и темељито образовање прво у Трнову у школи

[1244] Владимир Ћоровић: „Епископ Марко“ (*Народна енциклопедија* СХС, књ. II, стр. 683).
[1245] Богословље, књ. II, 1927, стр. 239.
[1246] Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски књижевници...*, стр. 85.
[1247] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 60-61, број 197.
[1248] На истом месту, стр. 61-62, бр. 198.
[1249] Павле Поповић: „Стари српски животописи XV и XVII века“. *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. IX, XI.
[1250] На истом месту, стр. XIV.

патријарха Јефтимија, затим у Цариграду и у Светој Гори. Кипријан, стриц Григоријев, био је кијевски митрополит (1376–1406) и човек, који се и сам бавио књигом.

Кад је дошао у Србију Григорије Цамблак је био већ познат човек и, свакако због тога, добио је игуманско место у Високим Дечанима. У томе манастиру, где су почивале мошти светога краља, Цамблак је наставио свој књижевни рад. Ту је написао *Живот краља Стевана Дечанског* и *Службу Стевану Дечанском ...* За Цамблаков *Живот Стевана Дечанског* Павле Поповић је рекао да „спада у најбоље производе наше старе биографске и средњевековне књижевности“[1251]. Тихомир Остојић је пребацивао Цамблаку, да му је „стил доста тежак и неразумљив[1252].“ И Андра Гавриловић му је замерао доста ствари, али је истицао да је Цамблакова биографија Стевана Дечанскога „и по духу и по правцу знатно друкчија од оне раније, која је писана у доба државног снажења, лепих нада и изгледа на будућност... Али чисто књижевна страна ставља ову биографију у ред оних списа који представљају праву тековину и вредност српске књижевности старог доба“[1253].

За разлику од писца првог *Живота Стевана Дечанског,* који је писао први настављач Данила II, који је у Стевану Дечанском гледао не само трагичну личност и страдалника због сукоба најпре са оцем а затим и са сином, него и *владара* који је извојевао веома важну победу код Велбужда (1330), Цамблак је у њему гледао више мученика и свеца, кога хоће да прослави. Он, много опширније, казује страдања Стевана Дечанскога, него што га приказује као владара. Цамблак упоређује Дечанскога са Јосифом, кога су браћа продала у Египат, и вели: „Шта је, дакле, што је чудни Јосиф од браће продан и у ров бачен био слика Христова? Зар није Стеваново заточење исто, па и лишење светлости поднесе. Ја мислим да је смрт боља од такове казне. Зар није онај био цар Египта, а овај цар Србља?“[1254].

Цамблак, о борби са Бугарима и о бици код Велбужда, казује, релативно, веома мало, али истиче миролзубивост Стеванову и његову побожност: војсковођа није Стеван Дечански него Душан, кога отац са благословом шаље у бој, а он остаје да се моли Богу. „А он опет“, вели Цамблак за Дечанскога, „дошавши у обичан шатор, преклонивши колена и положивши лице на земљу, ронећи сузе мољаше се узрочнику пресуда[1255].“

Из Цамблаковог казивања о Стевану Дечанском излази сасвим природно, да се он посветио и почео чинити чуда, што је изазвало његово канонизовање. „И пошто се о овоме *раширио велики глас,* дође и до архијереја места, који се веома уструши и удиви, те сабра архијерејски сабор који је под њим, и црквени клир, и дође у манастир[1256].“ Ту су, на лицу места, када су откопали гроб Дечанскога, установили да се посветио и затим „свештеним архијерејским рукама би положен у ковчег ... да сви виде и да се клањају, а онима који са вером долазе, да даје исцељење разних болести“[1257].

Овоме мученику и свецу-чудотворцу написао је Григорије Цамблак леп и топао животопис и прославио његову чудотворност: у своме *Животу Стевана Дечанскога* Цамблак се враћа на стари хигиографски тон и мало се брине о историјско страни својих излагања... Цамблак је описао и пренос моштију св. Петке из Трнова у Београд. У овоме

[1251] На истом месту, стр. XXVIII.
[1252] Тихомир Остојић: *Историја српске књижевности*, стр. 47.
[1253] Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности*, стр. 32.
[1254] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 33.
[1255] На истом месту, стр. 26.
[1256] На истом месту, стр. 31.
[1257] На истом месту.

опису, који је проширени животопис св. Петке од патријарха Јефтимија, има врло лепих описа и топлих одзива о Србији деспотова времена. То је, према Ђорђу Сп. Радојичићу, било 1404. или 1405. године[1258]. Цамблаку се приписује и *Служба св. Петки*[1259].

Године 1409. напустио је Григорије Цамблак Србију и отишао у Русију, где је продужио свој књижевни рад. Тамо је, 1414. године, постао митрополит кијевски. У томе својству учествовао је на сабору у Костанцу 1418. године, који је осудио Јана Хуса, истина још пре него што је Цамблак стигао на овај сабор. По повратку био је изопштен из цркве, свакако због учешћа у раду сабора у Костанцу, повукао се у манастир и умро између краја 1419. и почетка 1420. године. Има о години Цамблакове смрти и других мишљења: да је умро као великосхимник Гаврил у манастиру Њамцу 1450. године[1260]. Владимир Ћоровић вели, да је Цамблак умро „незадовољан и повучен у Молдавској, негде у средини XV века“[1261].

Знатан писац Србије деспота Стевана Лазаревића био је и Константин Филозоф или, како га друкчије зову, Константин Костенски. Као и Григорије Цамблак и Константин је био туђинац. За разлику од Цамблака он је остао у Србији до краја свога живота. Константин се родио у другој половини XIV века, а школовао се у Трнову у школи ученика патријарха Јефтимија. Његов учитељ је био Андроник, који је лично слушао патријарха Јефтимија[1262].

Важило је, као сасвим сигурно, да је Константин Филозоф родом био Бугарин. Андра Гавриловић је мислио да се из тога, што се Константин називао Костенски, може извести његова национална припадност[1263]. Тихомир Остојић вели, да је Константин родом из Костенца, данашњег Ћустендила[1264], што је прихватио и Максимилијан Браун[1265]. И Павле Поповић је мислио исто тако[1266], али се касније поколебао и писао: „Земља у којој се родио непозната нам је. Тако нам је непозната и његова народност; Словенин је свакако, не Грк. Обично се каже да је рођен у Бугарској и да је по народности Бугарин; то ћете наћи у свакој књизи која о њему говори. Не поричући да то може бити, чак и да је то врло вероватно, ми ћемо само приметити да се ствар не може утврдити сигурно и даћемо разлоге за то[1267].“

У *Животу деспота Стевана Лазаревића,* који је написао Константин Филозоф, Павле Поповић је тражио објашњење за ово своје колебање. „Код питања о народности Константиновој, управо његовој бугарској народности, ваља водити рачуна и о томе како се наш писац у својим делима односи према Бугарима. Он ће, наиме, хвалити трновског патријарха Јевтимија – то је, ваљда, лична нота – али о Бугарима нигде неће говорити са одушевљењем које би одавало патриоту, него, ако их помене, помене их просто, као сваки други народ[1268].“

[1258] Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски књижевници*, стр. 31.
[1259] На истом месту.
[1260] На истом месту.
[1261] Владимир Ћоровић: „Константин Филозоф“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 369).
[1262] На истом месту.
[1263] Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности*, стр. 32.
[1264] Тихомир Остојић: *Историја српске књижевности*, стр. 53.
[1265] Maximilian Braun: *Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarević von Konstantin dem Philosophen,* Göttingen, стр. 40.
[1266] Павле Поповић: *Преглед српске књижевности*, стр. 40.
[1267] Павле Поповић: *Стари српски животописи XV и XVII века...*, стр. XXXVII-XXXVIII.
[1268] На истом месту, стр. XXXIX.

Константин Филозоф је дошао у Србију после 1402. године и познавао је, свакако, и Григорија Цамблака. За разлику од Цамблака Константин није био свештено лице, него световњак, али је радио сасвим у духу својих књижевних претходника, који су били монаси. Он се може, сасвим оправдано, уврстити у ред радника на нашој старој црквеној књижевности. Знатан део свога књижевног и научног рада Константин је посвећивао ревизији и поправљању црквених књига и текстова, који су били или погрешни или невешто састављени. И његова правописна реформа тицала се црквених књига и црквеног књижевног језика, а центар овога рада био је манастир Манасија (Ресава). „Константин је био главно књижевно лице тадашње Србије и глава реформне школе, која је имала да поправља старе преводе и бира и доноси нове. Та школа, по месту манастира прозвана *ресавском,* била је веома активна[1269].“

Константин Филозоф истиче, да је *Живот деспота Стевана Лазаревића* написао 1431. године на тражење патријарха Никона. Он је, вели, сматрао, да је ова „заповест изнад наше снаге“ па је одлагао да то учини („остависмо да се потрудимо“, вели Константин)[1270]. Учинио је то тек пошто му се деспот јавио: „После овога опет када сам са свима својима био у странствовању, дошао је у моју кућу где сам био недостојан да га примим, ион ми заповеди да извршим обећање. Зато ако и нисмо били у могућности, потрудисмо се назнаменати (тј. изложити живот)[1271].“

Константинов *Живот деспота Стевана* оцењен је као не само књижевно успело дело, него и као веома важан историјски извор[1272]. „Ово дело“, вели Владимир Ћоровић, „сведочи о широком интересу пишчеву, пуно је података и има више историски него традиционални хагиографски карактер[1273].“ У *Животу деспота Стевана* видео је Павле Поповић „историју властитог доба пишчева. Састављајући своје дело, Константин је имао нешто друго у памети него његови претходници, имао је концепцију историје сасвим друкчију од њихове. Они су били хагиографи и биографи; он је писац историје, нешто у роду византиских историских писаца од прилике[1274].“

На особености *Живота деспота Стевана,* које нема ниједно друго књижевно дело наше старе књижевности, указивао је и Андра Гавриловић и истицао, да је „српска књижевност у првој половини XV века стајала пред новим периодом свога развитка. Осећа се *доба препорођаја,* и види се врење и мешавина дотадашњих књижевних навика, које се губе, и нових погледа, који освајају. То показује да је српска књижевност учинила била тада знатан корак, па се и у стилу и синтакси тежи нечему новом“[1275].

Око Константина Филозофа радила је цела група „преводилаца ресавских“. Он сâм знао је грчки, турски, влашки и руски језик и написао је дело *Спис о правопису.* Љубомир Стојановић је мислио, да је Константин, у првој четвртини XV века, написао и први родослов у нас.

Интересантан писац и књижевни радник био је Поп Јован са Синајске Горе, кога је Владимир Розанов стављао у прву половину XIV века, а за кога Ђорђе Сп. Радојичић, који се његовом личношћу исцрпније бавио, вели да је „био писац XV–XVI века, наравно

[1269] Владимир Ћоровић: „Константин Философ“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 369).
[1270] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 123.
[1271] На истом месту.
[1272] Maximilian Braun: *Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarević von Konstantin dem Philosophen,* стр. VII; Stanoje Stanojević: U Archiv für slavische Philologie, 18, 1896, стр. 409-472.
[1273] Владимир Ћоровић: *Константин Философ...*, стр. 369.
[1274] Павле Поповић: *Стари српски животописи...*, стр. XLV.
[1275] Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности*, стр. 34.

преписивач а не оригиналан писац[1276].“ Преписао је *Јеванђеље Псалтир* и *Зборник* „Словеса душеполезнаја“. Розанов је истицао велики утицај српских монаха на Синају, који је почео да се шири још од времена Св. Саве[1277]. „Словеса душеполезнаја“ попа Јована, „која су данас изгубљена, одушевљавала су читаоце“[1278].

Врло плодан писац био је *Пахомије Логотет* или *Пахомије Србин,* који је у XV веку отишао у Русију и тамо књижевно радио. Написао је цео низ биографија и списа. Био је веома образован и вешт писац. Пахомије је „уносио доста речитости и говорничких украса у своје саставе“[1279]. Сматрају га састављачем првога *Хронографа.*

Вредан преписивач био је *Владислав Граматик,* који је рођен у Новом Брду. Радио је по разним манастирима нашега југа и био врло плодан преписивач. Описао је пренос тела св. Јована Рилског из Трнова у Рилски манастир (1469. године). О њему се губи траг иза 1480. или 1483. године.

Од Попа Пеје потичу *Живот св. Ђорђа Кратовца* и *Служба св. Ђорђу Кратовцу,* написани између 1516. и 1523. године. Ђорђе Кратовац, млади кујунџија и златар, родом из Кратова, које је упорно наглашавало своје српство, радио је успешно свој занат и био спаљен у Софији 10. фебруара 1515. године. Интересантно је указати на то, да се и сâм поп Пеја бавио занатом и израђивао „разне ствари од сребра и са сребром, па их је онда продавао у самој Софији и по другим местима Турскога царства[1280].“ За попа Пеју вели Радослав Грујић, да је био „угледан свештеник српске колоније у Софији у првој четвртини XVI века“[1281].

Патријарх *Пајсије* је последњи у низу наших биографских писаца. По времену када је живео и радио он се не би могао прибројити нашим црквеним писцима средњега века, али је његов главни спис, *Живот цара Уроша,* написан 1642. године, када је Пајсије већ био „столетни старац“, потпуно у традицији средњега века. „И врста којој припада и обрада његова имају, чисто и бистро, обележје тога врло старог доба[1282].“

Патријарх Пајсије је рођен у свештеничкој породици око 1542. године, отац му се звао Димитрије[1283], и био је од рана везан за патријарха Јована Кантула, који је обешен у Цариграду. Он је био велики књигољубац, скупљао је, а изгледа, и сâм преписивао књиге. Има доказа да их је откупљивао из својих личних средстава[1284]. Патријарх Пајсије је био образован човек и познавао добро нашу стару биографску књижевност. За њега је Павле Поповић утврдио, да је чинио позајмице и из списа Светога Саве. „Као што је одавно утврђено, наши биографи средњега века не показују ни најмање трага да су се служили Савиним делима; ево сад Пајсије јасно показује утицај српског просветитеља. Он је први биограф који то чини[1285].“

[1276] Ђорђе Сп. Радојичић: Стари српски писац Јован из Синајске Горе. У *Из старе српске књижевности*, стр. 45.

[1277] Владимир Розанов: „Поп Јован“ из Синајске Горе — непознати српски књижевник прве половине XIV века“ (Прилози..., књ. X, 1930, стр. 53-56).

[1278] Ђорђе Сп. Радојичић: Стари *српски књижевници ..*, стр. 16.

[1279] Радослав Грујић: „Пахомије Логотет“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 306).

[1280] Ђорђе Сп. Радојичић: *Стари српски књижевници*..., стр. 40.

[1281] Радослав Грујић: Поп Пеја *(Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 315).

[1282] Павле Поповић: *Стари српски животописи...*, стр. LXV.

[1283] Ђорђе Сп. Радојичић: „Родитељи патријарха Пајсија“ (Прилози..., књ. 23. стр. 3-4, 1957, стр. 254-255).

[1284] Ђоко Слијепчевић: *Пајсије, архиепископ пећски и патријарх српски као јерарх и књижевни радник*, стр. 44 и даље.

[1285] Павле Поповић: *Стари српски животописи...*, стр. LXV.

Патријарх Пајсије је написао *Живот цара Уроша* и *Службу цару Урошу. Живот* је написао 1642. године и то на основу старих извора и *народне традиције,* која се нарочито јако одразила у његовом причању о тобожњем убиству цара Уроша кога, зна се, није било. Он није критичан писац, али је имао за цара Уроша, чији је живот описао, пуно топлих осећања. Са његовим делом *Живот цара Уроша* отварају се широм врата народној традицији. Он је врло вешто, стилски и топло, комбиновао писане изворе са народном традицијом и дао је прилично пуну целину, тако да је Стојан Новаковић с правом рекао за ово дело Пајсијево: „Из њега се може боље видети, шта се у првој половини XVII века проповедало, него колико се знало о старини српској[1286].“ За Пајсијев *Живот цара Уроша* рекао је Андра Гавриловић, да се у њему народна традиција меша са историјским фактима, „као што и народни језик све више продире у онај који се раније сматрао за прави књижевни језик“[1287].

Година писања Пајсијеве *Службе цару Урошу,* која се налази у београдском издању „Србљака“ (1861), није тачно позната. Не зна се, исто тако, да ли је писана *пре* или *после Живота цара Уроша* и да ли је састављена сва одједном или постепено. Шафарик је мислио, да је ова *Служба* постала 1642. године[1288]. Пајсијева *Служба цару Урошу* има и књижевну вредност, која у појединим стихирама долази до пуног израза[1289].

Није сигурно, да је патријарх Пајсије написао и *Живот св. Стевана Штиљановића.* Он га је, изгледа, само преписао[1290].

VIII. ГЛАВА: СРПСКА ЦРКВЕНА УМЕТНОСТ

И код Срба се уметност зачела и развијала у цркви. Ако се и не може, сасвим сигурно, тврдити, да су *неимари* српских средњовековних цркава и манастира били сви црквени људи, може се то, највећим делом, рећи за сликаре, који су живописали наше цркве. Они су, скоро искључиво, регрутовани из реда православних монаха, који су често прећуткивали своја имена[1291], али је било и таквих, обично познатијих, чија су нам имена остала сачувана. „У старој српској уметности однос анонимних мајстора према потписаним није несразмеран. По имену познати сликари већином су главни носиоци уметничког развоја[1292].“

Зачеци српске средњовековне уметности падају још у време пре Немање од кога, и на овом подручју, почиње ново, и бујније и плодније, доба. Размештени на подручју, на коме су се сусретали утицаји и Истока и Запада, Срби су били изложени утицајима са обе стране. Владимир Р. Петковић је указивао на снажан утицај Истока на цело наше, југословенско, подручје. „И српска уметност средњега века, ма колико да показује елементе позајмљене из Византије или са Запада, у суштини је оријенталска. У њој се, кроз цео средњи век, јасно манифестовала тенденција да се оријентише према Истоку[1293].“

Источни утицај био је, једно време, веома јак и на целом нашем Приморју – од Скадра па до Шибеника. Цркве у Скадру и у Дубровнику биле су посвећене св. Стевану,

---

[1286] Стојан Новаковић: *Примери књижевности и језика*, стр. 229.
[1287] Андра Гавриловић: *Историја српске и хрватске књижевности*, стр. 35.
[1288] Ђоко Слијепчевић: *Пајсије...*, стр. 62-67.
[1289] На истом месту, стр. 65.
[1290] На истом месту, стр. 67-68.
[1291] Владимир Р. Петковић: „Српска уметност“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, 1929, стр. 706).
[1292] Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 1.
[1293] Владимир Р. Петковић: *Српска уметност...*, стр. 699.

заштитнику Византије. „Култ мученика Св. Сергија и Вакха, поштованих у самом Цариграду, био је, такође, одомаћен у пределима о којима говоримо. О томе сведоче цркве посвећене св. Сергију и Вакху у Скадру на Бојани, у Бару, у Боци Которској и на брду (сада Срђ) изнад Дубровника. То је еквивалентна појава у овим пределима у *северној* Далмацији, где налазимо култове галских и франачких светаца[1294]."

По цркви Св. Прокопија у Прокупљу, која је „василикалног типа и могла би припадати најстаријим црквама из доба пре Немање", закључивао је Петковић, да је таквих цркава могло бити не само у Браничеву, које је у XI веку било јак религиозни центар, него и северно од Саве и Дунава[1295] ... Сасвим је разумљиво, да се црквена архитектура пре Немање развијала под утицајем и Запада и Истока и Византије. Као типичан пример у овоме погледу истиче Милоје Васић цркву Св. Петра код Новог Пазара, која својим аналогијама упућује на Приморје, и на Стару Павлицу на Ибру, која је била „тробродна базилика, краткообразна, која има три олтарске абсиде, од којих је средња тространа, а друге две су полукружне"[1296]. Стара Павлица је, по Милоју Васићу, саграђена тек после 1020. године, када је Василије II потчинио Рашку Охридској архиепископији. „Ова црква, обликом своје основе, припада групи цркава с основом у облику *уписаног крста,* упрошћеног типа, каквог су и цркве на југу Балканског полуострва, а нарочито у околини Охрида[1297]."

Све је то било тражење свога пута и израза, што, разуме се, није могло бити без подлегања страним утицајима. За Стевана Немању Милоје Васић је тврдио да је покушавао да својим црквама тражи другу основу, различиту и од цркве Св. Петра и од Старе Павлице, и налази је „у црквеним приликама и политичким догађајима с једне, и у његовој жељи за угледањем на савремену архитектуру на Приморју с друге стране"[1298]. Друга половина XI века обележена је снажним државним успоном, који је нашао свој израз у прогласу *прве* српске краљевине 1077. године. У то се доба „почињу у српском Приморју дизати цркве и манастири и уређује се у независној архиепископији црквена јерархија. Везе српског народа, и политичке и културне и економске, у то доба необично јачају. Срби стоје у то време у вези не само са својим суседима, Византинцима, Бугарима и Угрима, него и са Млецима, са Сараценима, са папском куријом, Италијом и Норманима. Нормански емигранти из Италије склањају се у то доба у Србију, а српски емигранти беже у Италију, где заснивају породичне везе и враћају се кући са својим новим рођацима из Италије"[1299].

1.

Периодизација историје развоја како српске *архитектуре* тако исто и српског средњовековног *сликарства,* везаних искључиво за цркву, вршена су различито од стране наших и страних научника. М. Валтровић је српску црквену архитектуру делио на *два* периода: период Немањића и период, који почиње са временом кнеза Лазара и има

[1294] Милоје М. Васић: *Архитектура и скулптура у Далмацији од почетка IX до почетка XV века,* Београд 1922, стр. 98.
[1295] Владимир Р. Петковић: *Српска уметност...*, стр. 699.
[1296] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика кроз повесницу српскога народа,* Београд 1950, стр. 240.
[1297] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 3.
[1298] На истом месту.
[1299] Станоје Станојевић: „О српској култури у средњем веку" (*Из наше прошлости,* књ. I, стр. 21).

изразитије национално обележје и више оригиналности и јединства у себи. А Стевановић је, тачније, делио развој српске црквене архитектуре на *три* периода: период до Немањића, период Немањића, и период који почиње са кнезом Лазаром и траје до пропасти српске средњовековне државе. Румун Г. Балш је делио развој српске црквене архитектуре на *четири периода:* византијски до 1191, године, период с романским примесама од 1191. до 1280, време обнављања византијског утицаја од 1280. до 1360. и национални период од 1360. до 1450. године[1300]. Габријел Мије (Gabriel Millet) је изнео тезу о постојању три различите школе: прва је *рашка* школа, која стоји под утицајем западне архитектуре, друга је *византијска* школа, која је цветала у XIV веку: Срби се окрећу од Јадрана и, посредством Македоније, приближавају се Византији. Архитектура стоји на средини између Цариграда и Грчке; грађевине су са пет кубета. Трећа је *моравска* школа, која је цветала пред крај XIV и у XV веку. Цркве ове школе имају кубе и на крајевима, са стране, две апсиде. На челу ове школе стоји црква Лазарица у Крушевцу[1301].

Док Владимир Р. Петковић и Светозар Радојчић респектују Мијеову поделу на три школе (Св. Радојчић: „Класична подела старе српске уметности на три школе остаће као основа за све нове периодизације“. *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 1), Милоје Васић је тежио за тим, да развој српске средњовековне црквене уметности доведе у органску везу са Жичом и Лазарицом, које, свакако, представљају два посебна случаја. Владимир Петковић је ипак груписао наше старе цркве и манастире у *четири* групе: у *прву* долазе цркве и манастири из XII и XIII века, подигнути у долинама Лима, Ибра, Топлице и Западне Мораве. Ове цркве и манастири показују „у многим цртама оријенталне утицаје ... И основа цркава и структура зидова великим делом упућују на Исток, док је пластична декорација романска“[1302]. За време краља Милутина долази до преокрета у српској архитектури, чији је пуни израз пресекла турска инвазија „баш у тренутку кад је српска архитектура била на ивици стварања једног националног стила“[1303]. Посебну групу, опет, представљају цркве и манастири, који су подигнути од времена кнеза Лазара до пропасти српске средњовековне државе. И, на крају, цркве које су настале за време ропства под Турцима. Ове цркве су „највећим делом врло скромне: ниске и мрачне. Њихова је основа обично врло проста, а структура зидова од камена. Од XVIII века почињу да се увлаче у архитектуру мотиви барока“[1304].

Права историја српске црквене уметности средњега века почиње, по Милоју Васићу, „од времена када је Немања почео владати, изграђивати средњевековну Србију и зидати у њој своје задужбине. Од тога времена па све до пропасти средњевековне Србије, 1459. године, српска уметност, будући, у основи, *црквена* уметност, развијала се под утицајем два фактора, државе, оличене у владару, и цркве, оличене у њену клиру“[1305].

Иако су владари, који су подизали цркве и манастире, сносили све материјалне издатке, они нису, ипак, увек и у свему били потпуно независни при одређивању спољашњег изгледа и *унутрашњег* распореда цркава. Милоје Васић не греши када указује на то, да је унутрашњи распоред цркава морао бити прилагођаван потребама православног богослужења, које су, разуме се, и владари морали поштовати. У накнаду за то владари су

[1300] G. Balcs: *Une visite à quelquess eglises des Serbie.* Bukarest 1911.
[1301] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 157.
[1302] Владимир Р. Петковић: *Српска уметност...*, стр. 704.
[1303] На истом месту.
[1304] На истом месту.
[1305] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 3.

могли да одређују *спољни* изглед својих задужбина, које су имале „више или мање, спољашњи изглед западњачких црквених грађевина, изглед који је још већма појачан спољашњом пластичном декорацијом у облику рељефних претстава Богородице и Христа (Студеница и Дечани), у тимпанима, у облику богатих портала, венаца аркадица и других архитектонских елемената“[1306].

Прва црква, коју је Стеван Немања подигао, црква Свете Богородице у Куршумлији, нема, по М. Васићу, узора према коме је подигнута, „а непознати су нам и доцнији споменици који би, у овом погледу, зависили од Свете Богородице“[1307]. Владимир Р. Петковић, међутим, истиче, да ова црква „упућује својом основом на Атос, чија се уметност развијала подједнако под утицајима Истока и Византије“[1308]. Основа ове цркве има облик триконхоса са полукружним певничким апсидама и са споља тространом олтарском апсидом[1309].

На једноме месту у *Животу Стевана Немање,* казује Првовенчани како је Немања у Зети порушио све „грчке“ градове осим Котора и „поруши, и претвори славу њихову у пустош, истреби *грчко* име, да се никако не помиње име њихово у тој области, а народ свој у њима остави, да служи држави његовој са страхом и са уреченим данком од Светога“[1310]. Из овога места изводио је Милоје Васић, да је у Зети, у то време, морала бити јако развијена грчка архитектура, чијег утицаја се хтео Немања да ослободи. Ови су утицаји продирали из јужне Италије и Сицилије у Далмацију, нарочито у јужну, где су се такмичили верски утицаји Истока и Запада[1311].

Другу Немањину цркву, цркву Светога Николе у Куршумлији, подигнуту око 1168. године, Г. Мије назива прототипом *рашке школе,* „чије су грађевине“, вели Владимир Р. „Петковић, срачунате на ефекте својим масама и просторним површинама“[1312]. Петковић је у овој цркви видео више оријентални него византијски утицај. И на Ђурђевим Ступовима, који су подигнути после битке под Пантина 1168. године, Петковић, супротно М. Васићу, види оријентални утицај. Према Васићу овај утицај је могао бити само посредни: Оријент – Јужна Италија – Приморје. „Без Приморја у Немањиној држави немогућ је постанак једне црквене грађевине с одликама које имају Ђурђеви Ступови[1313].“

Студеница, подигнута после 1183. године, сједињује у себи сва три утицаја: база је византијска архитектура, али су јаки утицаји са Приморја и из јужне Италије. „Преко Нормана који су, тада, владали у Јужној Италији дошли су утицаји француске архитектуре романског стила[1314].“ За Студеницу вели Петковић, да је плод утицаја Византије, Истока и Запада. „Основа је византиска, кубе и ниски вестибили упућују на Исток. Мраморна оплата и романски портали потсећају на Јужну Италију и Сицилију[1315].“ Тако Студеница „измирује ориенталске и византиске утицаје са утицајима Запада“[1316]. Ови утицаји, ма колико да су били важни, нису могли да спутају ни уметничку иницијативу ни домаћи

[1306] На истом месту, стр. 7.
[1307] На истом месту, стр. 14.
[1308] Владимир Р. Петковић: *Манастир Студеница*, стр. 17.
[1309] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика...*, стр. 35.
[1310] Миливоје Башић: *Старе српске биографије...*, стр. 42.
[1311] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 5.
[1312] Владимир Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 214.
[1313] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 30.
[1314] На истом месту, стр. 29.
[1315] Владимир Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 316.
[1316] Владимир Р. Петковић: *Манастир Студеница*, стр. 18.

израз. У Студеници се оцртава, више него и у једној „другој старој цркви нашој, *српски дух,* који се нигде није задржавао на слепом копирању, нити се поводио само за утицајима с једне стране, већ је у дивном складу умео довести мотиве из разних утицајних сфера и са необичним даром инвенције комбиновати их у једну целину“[1317].

Сјајан докуменат овога духа је манастир Жича, „дом Спасов“, задужбина Стевана Првовенчанога, грађена од 1207. до 1220. године, у којој су крунисани српски владари. Доментијан казује у *Животу Светога Саве,* да је и сâм Свети Сава, саветима и упутствима, учествовао у грађењу Жиче, која је, касније, преправљана, дозиђивана и мењана. Већа сарадња Светога Саве била је при изради живописа, него при давању архитектонског облика. Теодосије, у *Животу Светога Саве,* поред сликара које је Свети Сава добавио из Цариграда, помиње и *мраморнике,* али Милоје Васић мисли, да је ово казивање Теодосијево „тенденциозно, па се стога ни његови подаци о пореклу мајстора не могу сматрати ни као поуздани ни као тачни“[1318]. Жича, „у неким својим облицима, потсећа на светогорски манастир Лавру: црква је чврсто грађена од наизменичних слојева туфа и опека у облику крста са две побочне капеле. Њена велика припрата саграђена је од лошијег материјала. Над уласком у припрату издиже се висока кула на два боја. На прозорима ове припрате пада у очи *готски* замишљени лук, док се на прозорима куле опажају романски елементи“[1319].

Жича је, по Владимиру Р. Петковићу, *једнобродна базилика,* изнутра рашчлањена у четири травеја, од којих западни одговара унутрашњем нартексу, источни олтарском простору, а трећи травеј, у правцу запад-исток, надвишен је кубетом. „Црква се одликује простотом архитектуре, јасношћу конструкције, складним груписањем појединих делова у органску целину. Пластични елеменат преовлађује над сликарским и конструктивна страна се далеко истиче изнад декоративне[1320].“

На Жичу су се, касније, угледали архитекти других краљевских задужбина. И манастир Милешева, задужбина краља Владислава, је једнобродна базилика и, у многоме, личи на Жичу, као и Пећ, Морача и Сопоћани. Н. Л. Окуњев, који је описао архитектуру Милешеве, истиче његово кубе као нарочиту архитектурну особеност овога манастира[1321].

Од времена краља Милутина у архитектури српских цркава и манастира настаје преокрет. На манастиру Бањској, грађеном по угледу на Студеницу, осећа се утицај Жиче[1322]. То је базилика са кубетом, са трансептом и полукружном апсидом[1323]. Света Богородица Љевишка, подигнута 1306. или 1307. године на темељима једне старе цркве из византијског времена, *тробродна је базилика* са основом уписаног крста и са пет кубета[1324]. Бањска црква, посвећена светоме архиђакону Стевану грађена је под непосредним руководством архиепископа Данила II, тада епископа бањског. За њега је речено, да „веома имађаше крепку и вишу мудрост у срцу своме за *подизање цркава,* да је он заповедао уметницима и многоизабраним вештацима који зидају, како ће постављати ступове и наступља, и лучне сводове и црквене преграде. Јер његовом заповешћу и

[1317] На истом месту, стр. 27.
[1318] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 37.
[1319] К. Јиречек—Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ. II, стр. 226.
[1320] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 121.
[1321] Н. Л. Окунев: *Милешево, памятник сербского искуства XIII вѣка*, стр. 8-11.
[1322] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 64.
[1323] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 16.
[1324] На истом месту, стр. 263-264.

мудрошћу, даном му од Господа, старо здање те цркве би разорено, и ново од основа подигавши и сврши, на слику Свете Богородице Студеничке“[1325].

Црква Грачаница, последња Милутинова задужбина, подигнута је 1321. године, има основу „у облику уписаног *грчког крста* са централним кубетом, које се опире на четири ступа и са четири споредна кубета, постављена дијагонално над крајњим угловима између кракова крста“[1326]. Споља гледано, код Грачанице пада у очи њена *висина,* која одаје тежњу за узлетом у висине. По Милоју Васићу, на Грачаници су се сусрели источни и западни утицаји, док за пропорције вели, да су узете из готског стила. Као и у Светом Ђорђу и у Бањској и у зидању Грачанице су се сусрели *старо* и *ново.* „Ова појава је један од главних разлога који говоре против досадашњих уобичајених подела старих архитектонских споменика у формалне, географске и хронолошке групе[1327].

Манастир Дечани, високи Дечани наших народних песама, посвећен је Вазнесењу Господњем. Зидан је од 1327. до 1335. године, а живописан од 1348. до 1350. године. Иако се зна да је главни протомајстор био фра Вите из Котора, који је радио уз сарадњу протомајстора Ђорђа са браћом му Драгославом и Николом, биограф Стевана Дечанског, свакако први настављач архиепископа Данила II, истиче, да је архиепископ Данило II, по жељи краљевој, надзирао грађење манастира. Данило II је присуствовао и полагању темеља за манастир. Његов биограф вели: „И пошто је ту сабрано велико мноштво *уметничких* и *вештих* мајстора, и пошто је све спремљено, и тако почеше зидати, да је чудно и преславно онима који гледају, часне и многоразличне мраморе чинећи (тешући), и ове полажући у сазидање такве божанствене цркве[1328].“

Дечани, и архитектонски и, нарочито, својим живописом, представљају обиље новога. Милоје Васић убраја Дечане у најизразитије представнике приморско-западњачке, романско-готске архитектуре у старој Рашкој[1329]. Габријел Мије је рекао за Дечане: „На спољашности мислимо да видимо *три базилике* и по три брода, најширу у центру, које се углављују једна у другу[1330].“ Кубе Дечана, које и наглашава висину грађевине, опире се на четири стуба. Све је на овој грађевини богато и разноврсно. Јак утицај уметности Запада дошао је до пуног израза у капителима у унутрашњости цркве.

Тужна је била судбина манастира Светих арханђела код Призрена, „који сазда од основања превисоки цар Стеван и где је била његова гробница са телом“[1331]. Грађење манастира је почело 1348. године, а већ 1352. године био је завршен. Основа цркве је била у облику *правоугаоника* са уписаним крстом изнад кога се дизало кубе, које је почивало на четири снажна стуба. Стара сведочанства казују, да је и у Светим арханђелима било све раскошно и богато. За мозаични патос бележи Карловачки родослов, да му, по лепоти, нема равнога у целом свету. Манастир је опустео после 1455. године, а 1616. године подигнута је, од материјала којим је манастир био грађен, Синан-пашина џамија у Призрену.

Са црквом Лазарицом у Крушевцу, посвећеној архиђакону Стевану, коју је око 1375. године подигао кнез Лазар, почиње *нови правац* у српској црквеној архитектури.

[1325] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 113-114.
[1326] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 76.
[1327] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 71.
[1328] Данило II: *Животи...*, стр. 153.
[1329] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 93.
[1330] На истом месту, стр. 74.
[1331] Патријарх Пајсије: „Живот цара Уроша“ (*Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 137).

Константин Филозоф Лазарицу је назвао најкраснијом црквом[1332]. Неимара цркве Лазарице Милоје Васић је тражио у Приморју и приписивао му високе уметничке квалитете. „Протомајстор Лазарице је *оснивач* једнога новога типа црквених основа у средњевековној српској архитектури, типа који је, затим, дуго, и све до данас, употребљаван на целој територији српског народа, па, шта више, и преко њених граница, а не само у доба кнеза Лазара и у обиму његове државе. Тај протомајстор је морао бити даровит и учен. Учен, јер је одлично познавао скоро све архитектонске елементе у дотадашњој српској архитектури; даровит, јер је успео да из тих елемената, без икаквих страних утицаја, не само створи једну архитектонску целину, него да, зидањем Лазарице, обогати средњевековну српску архитектуру једним алем-каменом више[1333].“

Владимир Р. Петковић вели, да Лазарица својом „архитектуром и својом пластичком декорацијом ... стоји на челу тзв. *Моравске школе,* која је дала читав низ живописних цркава“[1334]. Карактеристика ових цркава је да „грађевине са кубетом имају са стране, на крајевима трансепте, две апсиде. Те две апсиде са олтаром нешто су сличне ономе што Византинци зову триконхос ... У орнаментици ове школе опажају се утицаји Истока и ислама. Страни архитектонски утицаји, с једне стране из византиске државе, а с друге из Далмације, могу се јасно пратити у појединостима“[1335].

Од значајнијих цркава и манастира овом правцу припадају: Раваница, задужбина кнеза Лазара, подигнута 1381. године, где је из Приштине пренето кнежево тело. Црква је у облику триконхоса, има пет кубета, од којих је централно споља десетострано. Орнаментика је разноврсна и богата и упућује на утицаје грузијанске и јерменске и на уметност ислама[1336].

Манастир Љубостиња, посвећен Успењу свете Богородице, задужбина је кнегиње Милице, започете 1388/89. године. Ту се кнегиња Милица и замонашила и прикупила била око себе удовице српске властеле, која је изгинула у борби против Турака. Овде је, уз њу, била и монахиња Јефимија, удовица деспота Угљеше ... Љубостиња, коју је градио протомајстор Раде Боровић, „Раде неимар“ наших народних песама, изразит је представник моравске школе.

Манастир Каленић, задужбина протовистијара Богдана са женом му Милицом и братом Петром, подигнут је у времену од 1407. до 1413. године. Основу цркве у Каленићу „представља тробродна базилика са уписаним крстом и са слепим бочним бродовима. Кубе је споља осмострано“[1337]. Црква је споља сва украшена.

Манастир Ресава, познат и под именом Манасија, посвећен Светој тројици, грађен је у времену од 1406. до 1418. године. Ресава је задужбина деспота Стевана Лазаревића, човека веома префињеног, књижевног и уметничког, укуса. Ресава је грађена да буде место вечног одмора деспотова и „стан за ћутање“ монасима, који су са свих страна хрлили у деспотову државу. Ресава је била и седиште чувене „ресавске школе“, чији се утицај, и знатно касније, осећао и изван граница деспотове Србије.

Константин Филозоф, који је стајао на челу „ресавске школе“ казује, да је деспот грађењу ове задужбине поклањао велику пажњу. „И свуда“, вели он, „са сваком журбом и

[1332] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 60.
[1333] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 116.
[1334] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 157.
[1335] К. Јиречек – Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ II, стр. 220.
[1336] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 273.
[1337] На истом месту, стр. 158.

најлепшим стварима и многочасним *највештијим* радницима, најискуснијим живописцима, ако их је где било, и многим знатним и цветним шарама (украси је). Јер шиљаше чак на острва и свуда. И тако многим и неисказаним трошком сврши се и украси дом (црква) и град около, изванредни станови за отшелнике[1338]."

Црква је у облику триконхоса; апсиде су споља петостране, централно кубе се опире на четири снажна стуба и има споља 12 страна. Са бочних сводова дижу се четири мања кубета, која су споља осмострана. Декор је био веома богат. Под је био израђен од разнобојног мрамора од кога није, скоро ништа, остало сачувано[1339].

Овој групи цркава припада и Нова Павлица, задужбина Стевана Мусића, првобитно женски манастир са црквом посвећеном Ваведењу свете Богородице. Централно кубе, које се опире на четири велика стуба, споља је осмострано. Руденица, између Трстеника и Александровца, подигнута је за владе деспота Стевана. „Потсећа много на цркву манастира Каленића, нарочито својим розетама и својим богатим пластичним украсима око прозора и на архиволтама[1340]." И манастир Велућа, у области Трстеника, припада Моравској школи. Велики челник Радич Поступовић подигао је, између 1428. и 1429. године, манастир Враћевшницу, чију је цркву 1860. године обновио кнез Милош Обреновић.

2.

Још приснија веза постоји између старог српског сликарства и Српске православне цркве. На целоме Балкану, па и код нас, и пре и за време Турака, манастири су били центри уметничког стварања, које се развијало под разним утицајима: Византије, Синајске Горе, Свете Горе и Запада[1341]. Милоје Васић је тврдио, да су везе између византијске и српске уметности „последица заједнице њихових цркава. Напротив, техника и разни уметнички елементи доспевали су у српску уметност поглавито из културнијег и напреднијег Приморја као и, скоро све, друга тековина ондашње материјалне културе"[1342]. Српске средњовековне сликаре Владимир Р. Петковић назвао је достојним такмацима „својих колега из Византије и Италије, а у извесним тачкама их чак и превазилазе"[1343].

Ови сликари су били, највећим делом, *монаси,* који су и у своме уметничком раду имали да респектују прописе и цркве и свога чина. Па, ипак, они се нису слепо држали прописа, које садржи Панселинов сликарски уџбеник настао у Светој Гори. „Читави циклуси слика по црквама и манастирима балканских држава дају несравњено богатију и разноврснију претставу о свима онима темама живописа, како их је некада утврдила теолошка школа у Низибису, а које су се после, преко манастира, прошириле по свима православним црквама[1344]."

Српски мајстори су, у тражењу једног новог израза, постали еклектичари, што је доказ еластичности њиховог таланта[1345]. „Подједнако блиски византиским и романским

[1338] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије...*, стр. 87.
[1339] Ср. Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 284.
[1340] На истом месту, стр. 288.
[1341] Ср. Ј. Стжиговски: „Балканска уметност, Словени и Европа" (*Књига о Балкану,* II, стр. 108).
[1342] Милоје Васић: *Жича и Лазарица*, стр. 243.
[1343] Владимир Р. Петковић: „Српско сликарство средњега века" (Братство друштва Св. Саве, књ. XXV, 1931, стр. 57).
[1344] Ј. Стжиговски: *Балканска уметност*, стр. 109.
[1345] Ср. Владимир Р. Петковић: *Српско средњевековно сликарство*, стр. 59.

културним центрима, они су (Срби) необично брзо уметнички сазрели. Неоптерећени традицијама, они су лако прихватали новости, а прихватајући ново смело су одабирали и комбиновали стране елементе у нове, своје, целине[1346].“

Иако је средњовековна српска уметност доста проучена није лако дати, укратко, њезину развојну линију. Видели смо да је пре Стевана Немање било, на целом српском простору, и цркава и манастира, који су, сигурно, били живописани. Као и раније и тада су се на нашем простору сусретали разни утицаји: Византија, Света Гора, Исток (преко Сицилије и јужне Италије) и утицај Запада преко нашег Приморја. Светозар Радојчић указује на то, да су нашем црквеном *живопису* претходиле *минијатуре,* које су биле везане за шире слојеве народа, него што је то случај са црквеним живописом. „Историја минијатуре зависила је од судбине *књиге* и књижевности код Срба у средњем веку. Порастом књижевне делатности расла је и уметност минијатуре. Из преписивачких радионица књигописаца ширила се, уз писану реч, уметност, која је продирала дубље у народне слојеве. Многе српске минијатуре од XII до XVII века показују каква је изгледала уметност коју је тражила шира публика. Та је уметност често далеко испод квалитета истовременог монументалног живописа, но она, као документ историје уметности, има исту вредност колико и недостижне фреске великих задужбина[1347].“

Мирослављево јеванђеље, настало у XII веку у Захумљу, и *Минхенски псалтир* с краја XIV века, два су главна споменика српских минијатура средњега века. Они су и најтемељитије проучени. Мајстори и једног и другог били су Срби. Сликари минијатура *Мирослављевог јеванђеља* били су дијак Григорије и Варсамелеон, који о себи није оставио никаквих података. Лазар Мирковић је утврдио, које је минијатуре радио дијак Григорије, а које Варсамелеон. Мирковић вели, да минијатори *Мирослављевог јеванђеља* нису били иконографи, али су знатан део минијатура радили у сагласности са текстом. „Али наш минијатор није никад прешао од једнога лица ка претстави једнога празника или јеванђелске теме са више лица, но се увек задржава на једној фигури ... Његова главна особина и одлика је сликање иницијала украшених флором и фауном, и другим орнаментима.“[1348] *Мирослављево јеванђеље* је писано српском ћирилицом, али је на минијатурама јак романски утицај, што „у овој културној области није претстављало никакав нарочити изузетак; постојали су у Јужној Италији и грчки рукописи са делимично западњачким украсом већ од IX и X века“[1349].

Владимир Р. Петковић претпоставља, да је, поред минијатура како су оне до сада познате, било код нас, у средњем веку, и *илустровања* главних момената из живота појединих светитеља. Са ових слика, свакако мањих и скромнијих, уметници су сликали ликове на фрескама. Тако је, вели Петковић, неки српски сликар илустровао биографију Светога Саве (по Теодосију). Са ње је, за време краља Милутина, насликана „Легенда“ о одласку Светога Саве у Свету Гору у трпезарији манастира Хиландара, коју је 1621. године репродуковао зограф Ђорђе Митрофановић[1350]. За минијатуристу, који је илустровао главне моменте из *Живота Светога Саве,* рекао је Петковић, да је био ватрен родољуб. „Њега не маме и не привлаче хоризонти туђег неба; у његовој машти трепере

[1346] Светозар Радојчић: *Старе српске минијатуре,* Београд 1950, стр. 10.
[1347] На истом месту, стр. 5-6.
[1348] Лазар Мирковић: *Мирослављево јеванђеље,* стр. 24, 45.
[1349] Светозар Радојчић: *Старе српске минијатуре,* стр. 29.
[1350] Владимир Р. Петковић: „Легенда Светога Саве у старом живопису српском“ (Глас СКА, CLIX, други разред 81, 1933, стр. 56).

само визија његове родне земље. У њему се разгорева пламен љубави према свему што је српско: он хоће да на главу Светога Саве, овенчану славом, и од своје стране стави венац, исплетен од цвећа из вртова његове домовине.“[1351]

Заслуга је Лазара Мирковића, што је нашој науци открио значај *црквеног уметничког веза,* који је код нас настао под утицајем Византије. На објектима нашега старога црквеног веза заступљене су и *иконографске* теме и *орнаментика,* „јер су ови предмети рађени за цркву и богослужење. Теме веза узимане су из иконографије, са којом је црквени вез у веома јакој вези, може се казати то је исто, само је материјал којим се изводе различит, па се према томе постиже и различит утисак. Једини изузетак међу српским црквеним везовима чини покров Јефимијин за лице кнеза Лазара, на коме немамо слика, но само везена слова и поетске речи похвале кнезу Лазару и нешто орнамената“[1352].

Када се говори о средњовековном српском сликарству, мисли се, углавном, на *црквени живопис,* очуван, негде боље негде слабије, у нашим црквама и манастирима. Иако теме, мотиви, и религиозна сврха нашега црквеног живописа чине једну идејну целину, он се, по техници обраде и по уметничком достигнућу, дели на неколико *школа,* које изражавају посебне уметничке правце исто као што је то било, видели смо, и у нашој црквеној архитектури.

Колико је било тих школа, где се оне додирују и где разилазе и разликују, као да ни стручњацима није лако одредити. Узима се, обично, да је била најстарија *рашка школа,* којој припадају цркве XII и XIII века. По Владимиру Петковићу живопис ове школе близак је „пластичној концепцији античке уметности, третирајући фигуре као изоловане статуе или као иконе окачене о зидове“[1353]. Светозар Радојчић мисли, да су „већ почетком XIII века у великим црквама Немањића радили фреске мајстори једне, можда већ и *српске школе,* која је имала свој центар или у Солуну или на Светој Гори. Међутим, фреске нашег XIII века на плавој позадини немају у своме стилу никаквих елемената *солунског* порекла, неке од њих зависе од *цариградског* живописа, неке се угледају на Исток, а Вуканов *студенички* мајстор по стилу је најсроднији грчким мајсторима у Италији, који су преко Јадранског Приморја могли лако да дођу до наших крајева“[1354].

Ово указује на сусретање и утакмицу неколико уметничких школа и утицаја на простору старе српске државе. *Рашкој* школи би, према Владимиру Петковићу, припадали Студеница, Ђурђеви Ступови, Жича. У Студеници се, међутим, сачувао мали број фресака у њиховом првобитном облику; највећи део је рестаурисан у XVI и XVII веку. Живопис у Краљевој цркви је из доба краља Милутина („...свуда се запажа тежња за покретом и за декоративним ефектом“)[1355]. Орнаментика је оријенталног порекла ... И живопис Ђурђевих Ступова је доста оштећен, али оно што је остало показује, да је био врло интересантан и „близак пластичној концепцији античке уметности, третирајући фигуре као изоловане статуе или као иконе окачене о зидове“[1356].

Жича је, и овде, случај за себе, важан и због тога што и Доментијан и Теодосије казују, да је Свети Сава довео уметнике, који су „писали“ Жичу. Ово живописање Жиче било је тек после прогласа самосталности српске православне цркве. Доментијан вели, да

[1351] На истом месту, стр. 74, 76.
[1352] Лазар Мирковић: *Црквени уметнички вез*, стр. 9.
[1353] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика,* стр. 115.
[1354] Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 8.
[1355] Владимир Р. Петковић: *Манастир Студеница*, стр. 78, 79, 80; ср. В. Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 316.
[1356] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 115.

су Свети Сава и Стеван Првовенчани довршили Жичу, „коју од почетка зачеше са великом љубављу, коју и после времена изванредно завршише божанственим лепотама и украсише светим *иконама* (сликама), и прекрасним *бојама* изваjану поставише је...“[1357]. Теодосије, тачност чијега казивања оспорава М. Васић, вели да су *сликари,* које је довео Свети Сава, били из Цариграда. Они су, највероватније, били или Грци (из Солуна или Свете Горе) или Словени монаси, који су научили сликарство у Солуну[1358]. Живопис манастира Жиче, који су радили ови сликари, сасвим је пропао, а „сав остали је из доба краља Милутина и припадао би такозваној *хиландарској* школи“[1359].

Рашку школу сменила је *хиландарска,* на којој се осећа утицај минијатура[1360]. „Стара школа сликара, која је дала око 1234 живопис Милешева, око 1258 живопис Сопоћана, око 1300 фреске у Грацу, угасила се са фрескама у Бањској око 1314 године. Већ од првих година XIV века уз мајсторе старога стила јављају се уметници новог правца, који ударају темеље новом сликарству XIV века.“[1361]

Шта је *особито* у живопису поменутих манастира? Живопис Милешеве проучен је темељито. Н. Л. Окуњев је нашао, да је од старога живописа остао само један и то много мањи део, али да се и по ономе што се сачувало дају утврдити његове особености[1362]. За сликаре, који су радили овај стари живопис, рекао је Окуњев, да су били на доличној уметничкој висини[1363]. Живопис Милешеве подражава мозаику и то ономе стилу, који је карактеристичан за мозаике VI, VII и VIII века у храмовима Равене, Солуна и Рима[1364]. Слике су рађене на златно-жутој позадини, „испресецаном мрежом од квадратића, који подражавају мозаичне коцке“[1365]. Овде нема орнаментике и главни интерес је посвећен фигурама. Са највише вештине су рађене главе, „те нарочито пада у очи разноврсност типова насликаних фигура и изразито наглашена душевна карактеристика њихова. У овоме погледу портрети Светога Саве и краља Владислава заузимају прво место“[1366]. Александар Дероко је у овим портретима видео најбоље портрете које је дало српско сликарство. „Они су дати са много реализма у форми, а са исто толико живота и мисаоности у изразу, у једној чисто сликарској синтези, али се далеко одвајају од дотадашњег декоративног и стилизованог византиског портрета[1367].“ Поред Светога Саве и краља Владислава у Милешеви су насликани и Свети Симеон, и Стеван Првовенчани и Радослав.

И живопис манастира Градца, задужбине краљице Јелене, веома је оштећен. Он је морао бити изванредан. У *Животу краљице Јелене* записао је архиепископ Данило II, да је она наредила, да се „сакупе сви народи њезине државе, и када је то учинила, изабрала је од њих *најбоље уметнике,* хотећи да подигне предивно уздизање тога храма, много и небројено злато нештедимице дајући свима радницима, да нико од њих не буде увређен

1357 Доментијан: *Животи Светога Саве и Светога Симеона*, стр. 122, Теодосије: *Живот Св. Саве*, стр. 190.
1358 Ср. Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 13, 15.
1359 Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 123.
1360 Ср. К. Јиречек – Ј. Радонић: *Историја Срба,* књ. II, стр. 226.
1361 Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 18.
1362 Н. Л. Окунев: *Милешево...,* стр. 11.
1363 На истом месту, стр. 48.
1364 На истом месту, стр. 37.
1365 Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 192.
1366 Н. Л. Окунев: *Милешево...,* стр. 23.
1367 Александар Дероко: „На светим водама Лима“; „Немањићке цркве и манастири у Полимљу“. (У Гласнику скопског научног друштва, књ. XI, 1932, стр. 127).

насиљем, или да ко у нечем негодује, но свима доста преизобилно даваше, као мудри и разумни стројитељ“[1368]. И овде се, на ономе што је остало, може запазити подражавање мозаика, али има и чисто западних мотива („мртав Христос“)[1369]. Милан Злоковић је подозревао краљицу Јелену, да је и архитектуром своје задужбине хтела да истакне „извесне тенденциозне жеље у борби против – иначе тада уметнички слободоумне – српске народне цркве“[1370].

Сопоћани, задужбина краља Уроша I, подигнути су око 1265. године. Првобитни живопис је очуван боље него у другим краљевским задужбинама. Обновљен је, делимично, за време Душаново. „Првобитни живопис је од доста великог значаја и долази у ред најлепшег живописа, који нам је сачуван. Он подражава мозаике и издваја се са жутог позађа. Падају у очи фигуре светитеља насликане у натприродној величини и кроз реалистичко третирање извесних мотива. Нарочито велики број хисторијских слика[1371].“

Живопис задужбина краља Милутина представља посебну сликарску школу, која има неколико важних представника. Један од најинтересантнијих међу њима, протомајстор Астрапа, радио је живопис Свете Богородице Љевишке. Он је „био у групи Милутинових мајстора најзнатнији и најугледнији сликар“[1372]. Са њим се, у цркви Свете Богородице Перивлепте у Охриду, помињу године 1295. Михаил и Еутихије. Њих тројица су радили и касније заједно. За Астрапу вели Светозар Радојчић, да је „одиграо најважнију улогу у великој преоријентацији српског зидног сликарства у првој деценији XIV века“[1373].

Ова је преоријентација настала из сусрета *цариградске* сликарске школе, која је нама долазила преко Солуна, са утицајима са Запада. „Цариградски утицаји на српско сликарство раног XIV века били су јаки, али су уметничке традиције у средњевековној Србији биле толико развијене, да се и у годинама најјачег таласа византинизма сачувао основни карактер старе српске уметности, организма који се развијао по законима своје средине. На граници Истока и Запада српски су мајстори и у првим годинама XIV века користили узоре оба света. Познавајући подједнако добро уметност Цариграда, Солуна, далматинског Приморја и Италије, српски сликари слободно бирају оно што им је блиско“[1374].

За сликаре ове школе рекао је Владимир Р. Петковић, да су у извесним тачкама надмашили своје колеге из Византије и Италије[1375]. Они су, и по мотивима и по начину сликања, показивали велику разноврсност, да је „немогућно да се у једном тако разнобојном конгломерату открију особене црте *једне* школе. Објавити, да сликарство Нагоричана и Љубостиње, Дечана и Матејче, Пећи и Леснова припада једној истој школи, значи имати затворене очи за упадљиве разлике и особености које их разликују једне од других“[1376].

[1368] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 58-59.
[1369] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 74.
[1370] Милан Злоковић: „Градачка црква, задужбина краљице Јелене“. (У Гласнику скопског научног друштва, књ. XV-XVI, 1936, стр. 77).
[1371] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 304.
[1372] Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 21.
[1373] На истом месту, стр. 25.
[1374] На истом месту, стр. 30, 32.
[1375] Владимир Р. Петковић: *Српско сликарство средњега века*, стр. 57.
[1376] На истом месту.

Овом оценом Петковић је оспорио тврђење Г. Мијеа о постојању тзв. *македонске* сликарске школе, коју иначе називају и *српско-македонском* школом. За живопис Грачанице, у којој је сачувана и Лоза Немањића, рекао је Петковић, да је „један од најлепших у старом сликарству“[1377]. Овај живопис припада школи „у којој се осећа утицај минијатура, ну која још одржава традиције монументалне уметности, задржавајући грацију и елеганцију покрета и еластичност фигуре“[1378]. И у Пећкој патријаршији је сачувана Лоза Немањића са 23 фигуре, али је стари живопис нестао. Осим Лозе Немањића све остало је, „како изгледа, из доба патријарха Макарија, који је извршио темељну рестаурацију припрате“[1379].

За сликаре Милутинова времена рекао је Светозар Радојчић, да су из Италије „узимали нове обраде тема у којима је човечански карактер насликаних особа све јаче долазио до израза. Из Византије, која је још располагала са огромним искуствима саме уметничке обраде, преношена су сликарска решења: коректни цртеж, вештина компоновања и богати колорит. И зато на фрескама Милутинових мајстора, у чудној комбинацији италијанске живости и византиских сликарских финеса, стапањем позитивних делова тада развијене европске уметности, долази до стварања новога“[1380].

Живопис Дечана представља огромно богатство слика, нешто око *хиљаду* разних композиција. Познато је име једнога од сликара, који су живописали Дечане: то је „грешни Срђ“, чије име упућује на Далмацију, која је била пуна уметника, што беху дошли из Италије. А у Италији тога доба беше се формирала једна сликарска школа, која је комбиновала традиције Византије са традицијама Запада. Слике у Дечанима радили су, врло вероватно, *домаћи мајстори* према обрасцима, донетим из Италије“[1381].

Владимир Р. Петковић је истицао, да су српски сликари у XIV веку решавали проблем *простора* и *масе пре* италијанских сликара. Сликарску школу овога времена Петковић назива *дворском* школом, „која се враћа на старе јелинске традиције, и у лепоти линија и у равнотежи и строгој симетрији маса налази свога израза. На њеном челу стоји живопис у Леснову: ‚Мудре и луде девојке’, насликане овде, могу стати у ред са фигурама из класичне епохе старог јелинског живописа“[1382].

Савременик сликара Михаила и Еутихија био је и сликар Јован, који је радио фреске у цркви Св. Димитрија у Пећи. Он, упоређен са првом двојицом, „показује знатно богатија и смелија сликарска решења; код њега је простор шири, пластични облик земљишта јаснији, вегетација у природи богатија; флора на Јовановим фрескама, нарочито бујно лиснато дрвеће са светлом као расцветаном средином крошње, доста подсећа на дрвеће болоњских минијатуриста раног XIV века“[1383].

Живопис у цркви Св. Андреје на реци Тресци, задужбини Андрејаша, сина краља Вукашина, радили су митрополит Јован Зограф и монах Григорије. Ово је митрополит Јован, који је имао брата Макарија, такође сликара. Били су родом из околине Прилепа. Манастир је сазидан 1389. године. Живопис „показује читав низ особених црта, које се издвајају у једну посебну сликарску школу. Нарочито је у њему дошла до израза тежња

1377 Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 77.
1378 На истом месту, стр. 83.
1379 На истом месту, стр. 253.
1380 Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 33.
1381 Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика*, стр. 98.
1382 Владимир Р. Петковић: „Експедиција београдског народног музеја у Јужној Србији“. (У Гласник скопског научног друштва, књ. I, св. 1-2, 1926, стр. 487).
1383 Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 33.

уметника, да створи илузију дубине простора, да даде осетити фигуре и предмете у простору“[1384].

За Владимира Р. Петковића је било несумњиво, да је ово „читава једна сликарска школа, којој су припадали *монаси.* На челу те школе био је митрополит Јован“[1385]. Можда је Макарије, који је сликао Љубостињу, брат овога Јована Зографа. То би значило, да су се, заједно са другим монасима, и монаси-сликари повлачили са југа на север и ту продуживали свој рад. „Склањајући се испред Турака сликари из Македоније долазе у државу деспота, неки се од њих, користећи традиционалне везе, селе у Приморје, а трагови њиховог рада могу се констатовати и у источној Херцеговини[1386].“

На челу *моравске школе* стоји црква Св. Стевана у Крушевцу, коју је, 1375. године, подигнуо кнез Лазар. О живопису ове цркве се не зна ништа. Од живописа Раванице остало је мало: у припрати, на западном зиду споља, остала је слика Св. Богородице изнад улазних врата. Живопис је новијег датума, из прве четврти XVIII века, из времена даскала Стевана. Више старога живописа остало је у Ресави (Манасији). Оно што је остало „претставља један од најлепших старих живописа наших“[1387]. Упадљиво је, да су људске фигуре сликане у сасвим нежним формама и да нигде „нема *аскетских* лица, чак ни код светих пустињака“[1388]. Одела су раскошна, нимбуси светитеља су од злата као и сви делови одежда и свети сасуди[1389]. У живопису Каленића се запажа тежња за декоративним композицијама и за живописним контрастима.[1390] Светозар Радојчић је указао на то, да је стил моравске школе „као сликарски правац у литератури сувише широко схватан као стил целога периода од 1380 до 1459 године и целе територије послекосовске Србије“[1391].

* * *

И за време трајања средњовековне српске државе и онда када се она почела носити са Турцима, па и дуго времена у ропству, српска земља је била обасута црквама и манастирима као небо звездама. Ево како су се оне развијале и умножавале: „Питома лоза ниче од морске стране, од жупне околине Скадарског језера; она расте на замерке пут севера, увија се затим између рашких планина кроз дубраве, савија онда на исток преко Метохије и Косова, па све даље на југ, низ Вардар, док јој витице не избише, за последњих Немањића, на Охридско језеро и чак на Јонске отоке. Други јак лозов трс одвио се од тога, па пошао на север долинама Западне и Источне Мораве, прешао доцније Саву и Дунав на Фрушку Гору и даље, савио се на запад до Лепавине, пресекао Босну, и у XVII веку завршио свој дуги круг у планинама Херцеговине и Црне Горе. На лози су гроздови, и свако зрно у грозду по једна црква. Јер те побожне грађевине воле да се тиће и гроњају на згоднијим местима у жупним и склонитим заветринама борбе, загрљене планинама, запљуснуте реком (по реци се многе и зову: Морача, Милешева, Студеница, Ресава, Грачаница). Већи гроздови Задужбина стоје тамо око Бојане, Ибра, Рашке, око Скопља и

[1384] Владимир Р. Петковић: „Једна стара сликарска школа XIV века“ (Гласник скопског научног друштва, књ. III, св. 1, 1928, стр. 61).
[1385] На истом месту.
[1386] Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 44.
[1387] Владимир Р. Петковић: *Преглед црквених споменика...*, стр. 284.
[1388] На истом месту, стр. 285.
[1389] На истом месту.
[1390] На истом месту, стр. 140-141.
[1391] Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 40.

Прилепа, око Мораве, око Охридског језера, у Фрушкој Гори, да не говоримо о Светој Гори. То је питома лоза српске културе. У светим тишинама писао је калуђер, клесао неимар, сликао сликар, док је друмом ишла јека рата, буне, разуре“[1392].

Када је почело нестајати слободе и држава се дробила и у међусобним борбама великаша и у њиховим борбама са Турцима, црквена уметност је продужавала да живи. „Споменици старе српске уметности рушени су и пљачкани, али организам уметности као целине није се могао уништити на пречац. Старе традиције, нарочито у области сликарства, биле су и сувише богате“...[1393] Данас се зна, много боље него донедавно, *ко* су били људи, који су продужавали и одржавали српску црквену уметност. Њих има за све време ропства под Турцима, а нарочито у XVI и у првој половини XVII века.

Типично је за ово време, да српски уметници долазе из дубине народа и да су њихови уметнички замаси скромнији. Међу њима има и *световњака,* и *парохијских свештеника* и, разуме се, *монаха.* Ови последњи долазе највише из Хиландара и из манастира Мораче. У ова два манастира радио је и познати Ђорђе Митрофановић (прва половина XVII века). Уз патријарха Максима помиње се „зограф лаик Радул“ као да је „био неке врсте дворски сликар патријаршије“. После обнављања Пећке патријаршије 1557. године настала је у манастиру Пећке патријаршије уметничка школа, која је била врло плодна. Један од најугледнијих сликара ове школе је Лонгин, личност и иначе врло интересантна. Ови уметници, иако са мање вештине и дара, сликали су бројне цркве и манастире и тако одржавали традицију, коју је, касније, почео да потискује дух новога времена.

То потискивање није било свуда исто и једнако јако. У крајеве, који су дуже остали под Турцима, дух новога времена је спорије продирао, али је и ту дошао. „Организам већ престареле старе српске уметности беспомоћно се гасио. Инсистирало се на формулама старога стила, који је губио у себи последње трагове живота. У цркви која је на прекретници XVI и XVII века, у краткој доброј констелацији политичких и економских прилика, доживела један светлији период цветања, уметност се за неких пола века скоро подмладила, но кад је поново наступио период великих ратова на Балкану крајем XVII века, у метежу битака, војних похода и великих сеоба, дотрајала стара уметност престала је да живи“[1394].

IX. ГЛАВА: СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА ОД АРСЕНИЈА II ДО МАКАРИЈА (1459–63. ДО 1557)

1.

Време од смрти патријарха Арсенија II, за кога се узима да је умро 1463. године, па до обнављања Пећке патријаршије 1557. године, представља најтамније доба у историји Српске православне цркве. После пада Деспотовине 1459. године убрзано су губиле самосталност и остале српске области: Босна је пала у турске руке 1463, Херцеговина 1482, а Зета, угрожена са разних страна, одржала се до 1499. године. Крајем XV века, испуњеног борбом за очување бар нешто самосталности, донео је свим српским земљама турско ропство.

[1392] Перо Слијепчевић: „Старе српске задужбине“ (*Сабрани огледи* I, Београд 1956, стр. 184-185).
[1393] Светозар Радојчић: *Мајстори старог српског сликарства*, стр. 53-54.
[1394] На истом месту, стр. 97-98.

Ново стање, које се није могло спречити, донело је земљи и народу пуно мука и невоља, које су се почеле јаче осећати већ одмах после пораза на Косову 1389. године. Један запис из те године вели, да су кнез Лазар и његови јунаци пролили своју крв за славу Господа[1395]. Други један запис, из исте године, валије: „...Ах, славна Србијо, сада у беди, да си ти са својим синовима пажљиво слушала овај Господњи глас не би твоје силно оружје било положено пред непријатеље твоје. Сада твоја деца уздишу сећајући се своје раније славе“[1396].

Што је време даље одмицало овакви гласови чули су се све чешће. Турска сила је мрвила све испред себе и поробљена раја се тешко могла надати да ће повратити изгубљену слободу. Одлучан отпор, који је српски народ пружао Турцима, изазивао је, код њих, и поштовање и љуте одмазде. Када се, одмах после изгубљене битке на Косову, појачао турски притисак, бележи један савременик: „Туга обузе народ на земљи и наста сеча хришћана какве није било никада“[1397].

И тако редом: године 1393. бележи један хроничар како „би запустошење и туга велика од безбожних Исмаилићана каквих никада није било нити ће бити“[1398]. Када су Турци 1428. године допрли до Дунава забележио је монах Висарион, који је био дошао из Свете Горе и близу Дунава засновао један скит, како „безверници, који дођоше у наш крај, све наше од нас одузеше, а и нас саме су хтели повести и одузеше дела нашега труда од нас тако да смо једно време морали странствовати“[1399].

Ови вапаји само су бледи одјек онога што се дешавало у крајевима куда је турска војска пролазила и где су битке вођене. То, што се тада било спустило на српску земљу, није било никаква посебна одмазда непокорним Србима, него је тако било свуда где су Турци водили битке и наилазили на отпор. Ово се јасно види и из казивања турских хроника о покорењу Албаније. Дурсун-бег, описујући рат против Албаније 1465. године, казује како је одвођено робље у толикој мери, „да су се продавали младићи (лепи) као анђели и робиње као хурије по *три* или *четири* стотине аспри, иако су пре тога робови исте каквоће плаћани по *три* и *четири* хиљаде аспри“[1400].

Одмазде су бивале често свирепе. Дурсун-бег вели: „Но издато беше наређење, да се сви зрели мушкарци предаду у беглук. Због тога су на свакој станици успут довођене поворке у ланцима пред победоносног султана. Младо и старо, сви су они вргнути под сабљу и исечени. Ожедннеле душе ових људи појили су вином са накавашеног мача. Било је станица на којима је по три, четири па и по седам хиљада неверника предавано законском мачу. Дубоке долине претворише се од мртвих телеса у брегове. Пространа поља се од крви преобратише у реку Амударију (Гајхун у оригиналу)“[1401].

Овако је било и двадесет и шест година касније. Теварих-и-ал-и-Осман забележио је у новембру 1941. године: „...Ни мушко ни женско не остаде. Села и усеве ватром попалише и све са земљом сравнише. Потом са големим пленом дођоше у Битољ и ту остадоше неколико дана“[1402]. Од хоџе Сад-ед-дин-а дознајемо, да је подела плена вршена

1395 Љубомир Стојановић: *Стари српски записи* и *натписи,* књ. III, стр. 44, број 4945.
1396 На истом месту, стр. 46, број 4947.
1397 На истом месту, књ. I, стр. 59, број 192.
1398 На истом месту, стр. 57, број 182.
1399 На истом месту, стр. 82, број 250.
1400 Др Јован Радонић: „Ђурађ Кастриот Скендербег и Арбанија у XV веку“ (Споменик СКА XCV/74, Београд 1942, стр. 248).
1401 На истом месту, стр. 248-249.
1402 На истом месту, стр. 257.

„по шеријату“, што би значило, да је војсци било дозвољено не само да пљачка, него да се знало и како пљачкала треба да се дели. „Када је, вели Сад-ед-дин, од пљачке и од заробљених младића и робињица одређена уобичајена шеријатска петина, остатак је по наређењу предаван борцима за веру“[1403].

Друкчије, сигурно, није могло бити ни код нас. Казивања наших домаћих извора допуњују се оним што наводе поменути турски хроничари. Дервиш Ахмед Ашики, који је и сâм 1428. године учествовао у походу на Србију, помиње велики плен и каже: „Тако је био голем плен да се мушкарчић од четири године у Скопљу продавао по двадесет аспри“[1404] ... Када су Турци 1439. године продрли у Срем узели су огроман плен. Мехмед Хасан-бег огли Солак-заде казује: „Угарску су земљу тако опленили да се могла добити робиња за пар чизама, а један младић, стаса као чемпрес, продавао се за педесет аспри. Плен који је овога пута допао шака борцима за веру у историјама је забележен да није дотле никад толико био“[1405].

Када се, касније, фронт помакао даље према северу, раја, која је остала у позадини, није узнемиравана. Чак, изгледа, ни онда када је турска војска пролазила преко земље да води битке на северу. Константин Михаиловић (пре су га код нас звали Михаило Константиновић), који је и сâм био турски војник, бележи у својим *Успоменама:* „А када царска војска иде (кроз његову земљу), нико не сме преко усева прелазити (или кварити какву ствар), нити какву штету начинити, нити као захвалност узети што од кога, па макар тако мало било да не би стајало ни новчића. Турска господа се тога (чувају) и неће прогледати кроз прсте један другоме, јер неће да се сиромашнима штета чини (како поганицима, тако ни хришћанима). А кад би неко кокош једну из захвалности узео главом плати, јер цар жели да сиромашни буду на миру“[1406].

Константин Михаиловић истиче, да су Турци, тада, били „праведни међу собом, а исто тако (према свима) својим потчињенима, како хришћанима, тако Јеврејима и свима који су под њима, јер цар сâм о томе води рачуна, како ће се о томе шире испричати; има исто тако неких њихових потчињених који им данак дају, али зато владају у својим земљама, као влашки војвода“[1407]. Одрасли хришћани, који су могли да привређују, давали су годишњи данак султану у износу од четрдесет аспри (један златник) и „својим господарима под којима су и које зову *тимарерлер* половину царског данка, а к томе *десетак* читаве своје летине или хране. Рад никакав не дају ни цару нити икаквом господару, нити на њега иду“[1408]. Владимир Ћоровић је истакао, да су „хришћани давали главну комору за војску, а та дужност за време оних дугих ратова постала је просто несносна“[1409]. Константин Михаиловић, као очевидац, наводи да је у турској војсци, поред сарахора и мартолога, који су били плаћени, било и „неких хришћана *слободних,* који не дају никоме ништа, а никакву плату не добијају. Зову их *војници.* Ови цару служе и празне царске коње воде, где је потребно“[1410]. Хришћани су били дужни „опремити за цара много хиљада товарних грла или коња, храну, да то тамо *продају за свој рачун,* по којој им се

1403 На истом месту, стр. 279-280.
1404 На истом месту, стр. 241.
1405 На истом месту, стр. 291.
1406 Константин Михаиловић из Островице: „Јаничарове успомене или Турска хроника“ (Споменик САН, CVII, оделење друштвених наука, серија 9, Београд 1959, стр. 69.
1407 На истом месту, стр. 12.
1408 На истом месту, стр. 69.
1409 Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 291.
1410 Константин Михаиловић из Островице: *Јаничарове успомене*, стр. 67.

цени одреди праведно, не чинећи им штете. И тако све držе по томе уређењу (како је било од прастарих времена тако и до данашњег дана)“[1411].

Реч је овде о комори, али се не види да је она, у прво време, била толико на штету народа; али се, свакако, касније и то изопачило на штету хришћана. Све је то било лакше од ратних погрома какви су задесили Срем после освајања Београда 1521. године. Један запис из ове године вели, да Турци „као крилате змије летијаху палећи села и градове. О чуда, тада толика туга прекри ту земљу, звану Срем, дивни градови и села запустеше, а цркве и градове разорише, а славни Београд Угри и нехотећи предадоше Исмаилићанима“[1412].

Седам година касније, забележио је дијак Никола Гричка из Грубановића, да је султан Сулејман опседао Будим и да Турци у тој земљи „плене плен, а нас његови војници држаху (ваљда као робове) и оштро поступаху са нама, јер су били чеда агарјанских чеда“[1413]. Писац једног другог записа из 1537. године вели, да су се „у ова љута и прскрбна времена Исмаилићани немилосрдно устремили на стадо Христово као свирепи лавови и од тога страха помутих умом“[1414]. Игуман манастира Свете тројице код Пљеваља, Василије, записао је исте године, да су он и његово братство имали доста невоља од Турака, јер вели, „што смо имали имања све су нам узели, једни долазећи а други одлазећи и све што смо били стекли однесоше“[1415].

У мирно време, када војске нису прелазиле преко земље, народ се и економски опорављао и богатио. Турска власт, која се постепено проширивала на српску земљу, „није много реметила друштвени поредак, нити је одмах свуда уводила велике социјалне и аграрне промене. У много случајева Турци су се задовољавали да само обележе своју власт у окупираним покрајинама, својим посадама и царинским чиновницима у важнијим стратегијским тачкама и трговачким центрима, не мењајући у многом погледу готово никакво старо уређење“[1416]. Турци су се, највише, држали главних друмова и градова и нису много залазили у села. За њих је било главно да се од народа уредно убира порез, а он је могао да живи својим верским и националним животом.

И код нас је, ту и тамо, било *народних* кнежева, који су остајали на челу народа и били признати од турске власти. „Још има крајева“, забележио је Бенедикт Курипешић, „у земљи, којима сами Турци сваку славу дају, да јих доселе никоја сила немогаше освојити, већ да се сами покорили, ако им се вјера остави[1417]„ ... Било је, зна се, у XV веку доста хришћана спахија, а и наших манастира, који су имали тимаре. Међу хришћанима спахијама било је у то доба и попова и калуђера. Манастир Раванице није тада давао ни харач ни испенџе. „Тимар у рукама калуђера Раваница, који га уживају и шаљу у војску *два* оклопника. Сада пошто се приход повећао постављено је *три* оклопника[1418].“ Већ крајем друге деценије XVI века томе се губи траг.

[1411] На истом месту, стр. 69.
[1412] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи*, књ. II, стр. 151, број 5590.
[1413] На истом месту, књ. I, стр. 148, број 463.
[1414] На истом месту, стр. 158, број 489.
[1415] На истом месту, стр. 158, број 492.
[1416] Станоје Станојевић: *Историја српског народа,* Београд 1926, треће издање, стр. 242.
[1417] P. Matković: „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI vieka: II. Putovanje B. Kuripešića, L. Nogarola i B. Ramberta“ (*Rad jugosl. akademije znanosti i umjetnosti,* knj. LVI, 1881, стр. 176).
[1418] Бранислав Ђурђев: „Хришћани спахије у северној Србији у XV веку“ (Годишњак Историског друштва БХ-а год. IV, 1952, стр. 167).

И Бенедикт Курипешић је забележио, да су Турци остављали хришћане на миру под условом да раде земљу. „Они“, вели Курипешић, „нису били дужни давати од земље коју обраде никоји други порез до једне угарске форинте годишње, то јест 50 аспри од сваке куће[1419]“. Курипешић наводи десет аспри више него Константин Михаиловић.

2.

Однос званичних турских власти према цркви био је, за ових скоро пуних стотину година, више толерантан него насилнички. Није, у ово време, било принудног преверавања, али није никоме било ни забрањено да прими ислам. О томе постоји неколико јасних сведочанстава из прве половине XVI века: једно монаха Марка Требињца, а друго попа Вука из Сарајева. И Константин Михаиловић из Островице и Бенедикт Курипешић казују исто.

Марко Требињац вели, да је 1509. године дошло до *драговољног* прелажења на ислам. „А многи“, вели он, „ни од кога не мучени отступише од православља и пристадоше уз њихову веру[1420].“ Шест година касније записао је поп Вук: „...А у те дане и у тој земљи би велико умножавање агарјанских чеда и велико смањење православне вере у тој земљи како није било никада[1421].“ Бенедикт Курипешић истиче, да је било у Босни људи, који су из младости и лакомислености примали ислам да би могли боље живети иако су Турци остављали хришћанима и свештенике и цркве и дозвољавали да несметано врше верске обреде[1422].

У поглављу *О турском размножавању* Михаиловић даје интересантне податке о прелажењу на ислам: турско водеће друштво се обнављало тиме што је сваке године, из разних покрајина, по више пута, довођено „десет до двадесет хиљада хришћана међу поганике, па помешавши се, сви се покваре као и речене воде у мору, јер напустивши веру своју, поганску примају. И кад тако пређу, гори бивају такви хришћани него прави поганици ... А поврх тога оних који се сваке године добровољно потурче није мали број ... И тако се Турци множе, што се по томе може видети, јер они узимају људе, а не стоку“[1423].

Кад се има у виду све ово, онда се јасно види, да су сасвим у праву они, који тврде да, у прво време, није било насилног превођења на ислам. „Пуштајући хришћанске богомоље на миру“, вели Владимир Скарић, „Турци су у освојеним крајевима и у вазалним земљама подизали сами џамије за своје градске посаде и за колонисте[1424].“ И Јован Цвијић је истицао, да су Турци, ту и тамо, рушили само мале цркве, „али су зазирали од великих цркава и манастира као Дечана, Пећке патријаршије и Грачанице, јер су у њима изазивале страхопоштовање“[1425].

Само у хуци ратног беса турска војска је рушила цркве и то делом из верске ревности а делом због пљачке. Тако су године 1478, после освајања Скадра, Турци порушили цркве у њему. Мехмед Хасан-бег огли-Солак-заде вели: „Цркве његове претворене су у џамије. Са њихових мунара почеше да се поју мухамеданске молитве, а са

[1419] *Rad jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti,* knj. LVI, 1881, стр. 162.
[1420] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 125, број 404.
[1421] На истом месту, стр. 130, број 427.
[1422] *Rad jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti,* knj. LVI, 1881, стр. 162.
[1423] Константин Михаиловић из Островице: *Јаничарове успомене*, стр. 70.
[1424] Владимир Скарић: „Утицај турског владања на друштвени живот“ (*Књига о Балкану,* II, стр. 138).
[1425] Јован Цвијић: *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, стр. 412-413.

минбера им се поче да помиње име Мухамедово[1426]." Дакле, поред рушења било је претварања цркава у џамије по угледу на претварање цркве Свете Софије у Цариграду у џамију.

Пада у очи, да је сасвим друкчије поступано у Црној Гори. Бранислав Ђурђев је, на основу турских извора, утврдио, да су у Црној Гори, и не само у њој, остављали црквама и манастирима њихова имања иако, понегде, смањена. Мехмед II потврдио је 1478. године повластице манастиру Св. Николе Врањинског. „Из познатих дефтера, а нарочито из података дефтера из 1523 године, јасно се види да су цркви остала имања која су јој даровали српски владари и великаши[1427]." Манастири су морали плаћати порез, који тада није био нарочито велики, али су могли своја имања и повећавати[1428].

И овде се временом мењало стање: забележено је да су продаване не само римокатоличке него и православне цркве. Тога је било и у Срему и у Београду. За Мехмед-пашу Соколовића се зна, да је наредио да се сруше *три* цркве и једна синагога у Београду, да би могао подигнути безистан и каравансерај. Продаја цркава и манастира „послужила је не само за попуњавање државне касе, него и у доста случајева где се радило о порушеним, запуштеним и напуштеним црквама и манастирима, као и онима који нису могли платити велике таксе"[1429]. Марко Антун Пигафета је забележио 1567. године, да Мехмед-паша Соколовић није три цркве и једну синагогу у Београду „дао разрушити толико да гради, колико што не држе обреде своје вјере"[1430].

Да су наши манастири за све ово време уживали велика права и да је исповедање вере било слободно види се и по врло интензивном животу у њима и по броју калуђера који су у њима обитавали. За већину народа, за све оне који су живели на селу и бавили се земљорадњом и сточарством, може се рећи, да су, углавном, живели својим ранијим животом. За цели простор од средње Босне до Софије, којим је 1530. године прошао Бенедикт Курипешић, зна се да је био и густо насељен и да је црквени живот био добро организован.

Курипешић пише, да је на целом овом простору видео *много* српских цркава и свештеника и много манастира и калуђера. Ово га је довело „на мисао као што нам они то после и потврдише, да су они и њихови краљеви и господа за веру хришћанску јуначки били бојеве, којих разбојишта многих видесмо, и тако се витешки борили, да их Турчин доиста не могаше друкчије освојити већ остављајући им вјеру њихову. Још има у земљи крајева, којима сами Турци сваку славу дају, да их до сада никаква сила не могаше освојити, већ су се сами покорили, ако им се вјера остави"[1431]. Пролазећи преко Косова Курипешић је видео доста цркава и свештеника. „Готово у сваком селу је црква и свештеник, који врши на вријеме обреде по установах св. Павла (тако је Курипешић називао православне), а за то њега, жену му и дјецу, док је жив, уздржаје цијела обћина[1432]." Овако исто је било и у оним крајевима Бугарске куда је Курипешић прошао.

[1426] Јован Радонић: *Ђурађ Кастриот Скендербег...*, стр. 295.
[1427] Бранислав Ђурђев: *Турска власт у Црној Гори у XVI и XVII веку,* Сарајево 1953, стр. 33.
[1428] На истом месту, стр. 66.
[1429] Бранислав Ђурђев: „Продаја цркава и манастира за време владе Селима II" (Годишњак историског друштва БХ-а, год. IX, 1958, стр. 247).
[1430] P. Matković: „Putovanja po Balkanskom poluostrvu: X. Putopis Marka Antuna Pigafette ili drugo putovanje Antuna Vrančića u Carigrad 1567 godine" (Rad jug. aka-demije znanosti i umjetnosti, knj. C, 1890, стр. 134).
[1431] P. Matković: Putovanja po Balkanskom poluostrvu" (Rad jug. akad. znan. i umjetnosti, knj. LVI, 1881, стр. 176).
[1432] На истом месту, стр. 180, 183.

Три године касније, 3. јануара 1533, прошло је једно млетачко изасланство, на путу за Цариград, поред манастира Милешеве и свратило у манастир. У манастиру, који је баш у ово време играо важну улогу, видели су калуђере, „који живе и одевају се грчки, а говоре словенски (‚lingua schiava'). Показују путницима тело Св. Саве, које је још цело и лепо, а већу им милостињу дају Турци и Јевреји, него хришћани"[1433].

Године 1550. млетачки амбасадор у Цариграду Катарин Зен, видео је у манастиру Милешеви „цркву словенских калуђера, који се зову Србима". У манастиру се и тада налазило тело Св. Саве и педесет калуђера „col suo generale, il qual dice haver 20 monasteri in quella provincia sotto il suo governo"[1434]. Овај „generale" биће, свакако, епископ милешевски, који је резидирао у овоме манастиру и надзиравао рад калуђера своје епархије ... Не знамо колико је Катарин Зен затекао калуђера у манастиру Милешеви, али је три године пре њега Жан Шесно (Jean Chesneau) био у манастиру Милешеви и видео да у њему има „много самостанаца, који живе по грчки, а зову се калугјери (callogiery)"[1435]. Године 1556. био је у манастиру Милешеви Мелхиор Сејдлиц (Melchior Seydlitz) и видео у њему шездесет монаха „дуге косе, а одјевени у мркосиве сукнене хаљине; воде чист и умјерен живот и тим... друге свећенике и редовнике далеко надмашују"[1436]. И он је видео ковчег са моштима Св. Саве и вели, да је то све „од Турака до дана данашњега нетакнуто остало". Овако је било и 1581. године када је овде свратио млетачки баило М. П. Контарини: у манастиру је било *осамдесет* калуђера, који „обред врше грчки у српском језику; добар имају приход у круху, вину и стоци, али често их Турци напаствују, јер долазе к њима јести, премда султану плаћају 50 талира данка"[1437].

Није овако било само са манастиром Милешевом, него је нешто остало сачувано и о манастиру Раваници. Изасланство Марка Антуна Пигафете свратило је 1567. године у овај манастир и видело да се тамо налазе мошти светога кнеза Лазара, које Турци нису узнемиравали. Посетиоцима је откривена само једна рука кнежева и на прсту поменуте руке био је прекрасан рубин. Ни ову драгоценост ни сам манастир „Турци никад нису дирали, дапаче повластице њекојих турских царева допуштају калуђером овога манастира, да *слободно* живу по обредих своје вјере; само што не смију звонити звони, него ипак кадшто звоне, али врло тихо... Калуђери живу о раду својих руку[1438]."

Stefan Gerlach је забележио казивање, да је у времену од 1573. до 1578. године било у манастиру Пећке патријаршије око 100 до 150 монаха и да „сви они раде којекакве занате, те се хране, или обрађују поља, винограде, ливаде, гаје воће и друго"[1439].

Није било забрањено ни поправљање цркава и манастира, али није било дозвољавано да се, без нарочите дозволе, подижу нове. Један податак из године 1527. наводи, да је сарајевски суд дозволио римокатолицима у Фојници (Босна) да могу „подићи цркву исте величине каква је била". Ова дозвола је издата „по шеријатском праву", што

1433 На истом месту, стр. 214.

1434 P. Matković: „Dva talijanska putovanja po Balkanskom poluostrvu u XVI vieku" (*Starine jugosl. akademije znanosti i umjetnosti,* knj. X, 1878, стр. 207).

1435 P. Matković: „Putovanja po Balkanskom poluostrvu u XVI vieku: IV. Putovanje Jean-a Chesneau-a" (Rad jugosl. akad. znanosti i umjetnosti, knj. XII, 1882, стр. 71).

1436 P. Matković: „Putovanja po balkanskom poluostrvu..." (*Rad jug. akad. znanosti i umjetnosti,* knj. LXXXIV, 1887, стр. 52).

1437 P. Matković: „Putovanja po balkanskom poluostrvu..." (*Rad jug. akad. znanosti* 65).

1438 P. Matković: „Putovanja..." (*Rad jug. akad. znan. i umjetn.,* knj. C, 1890, стр. 132).

1439 P. Matković: „Putovanja..." (*Rad jug. akad. znan. i umjetn.,* knj. CXVI, 1893, стр. 55-56).

значи да се турске власти нису друкчије могле односити ни према православнима[1440]. О подизању цркава има, за овај период, доста података. За цркву Ваведења св. Богородице у данашњем округу нишком зна се, да су је 1541. године подигле *монахиње*[1441].

И монаси и свештеници по парохијским црквама били су врло активни и на црквено-културном и на националном пољу. Један од облика ове црквено-културне активности било је *преписивање* богослужбених књига иако не само њих. Продужујући стару традицију они су преписивали и дела потребна за богословско и духовно уздизање свештенства. Било је, исто тако, и превођења књига са грчкога језика на наш[1442].

Колико је овај рад био важан види се по томе што се, још пре пропасти Деспотовине, почела била осећати оскудица у богослужбеним књигама. Године 1444. истиче „поп“ Никодим, свакако игуман манастира Мораче, „да је у цркви било мало књига и да су биле веома обвештале (постариле)“[1443]. За време зетског митрополита Вавиле видео је Ђурађ Црнојевић (1493–1494), да су „цркве празне без књига, које су, грехова наших ради, пограбила и раздерала агарјанска чеда“[1444]. Логотет Димитрије, унук Божидара Вуковића, видео је 1547. године, да су цркве остале вез књига и почео је да их преписује[1445].

Обим овога рада био је, сигурно, већи него што је остало о њему забележено. Владимир Ћоровић је утврдио, да је само у XVI веку преписано око 700 књига. То су биле књиге српске рецензије, која „осваја тада и по Бугарској, а има много утицаја и у Влашкој“[1446]. Ово ширење књига и лични додир црквених људи међусобно је приближавало православне народе под турском влашћу, нарочито Србе и Бугаре. Дијак Владислав, један од највреднијих преписивача књига и писаца, забележио је на крају свога описа преноса мошти св. Јована Рилског из Трнова у Рилски манастир и ове речи: „Моли се свемилостивном владици Христу, да спасе твоје сроднике, једнородни ти народ Бугара и Срба[1447].“

Ово међусобно повезивање Срба, Бугара и Румуна почело је одмах иза Косовске битке и трајало је све док баук модерног ускогрудог национализма није почео да се распојасава на Балкану. Да се ово дешавало под турском влашћу више је него интересантно. „Отоманско је царство“, вели Никола Јорга, ‚и нехотице вршило уједињавање православне цркве, а није било способно да предвиди последице тога уједињавања[1448].“

Ширину националног схватања водећих српских људи још у доба пуног расцвета српске државе истакао је Радослав Грујић указивањем на то да је њима било свеједно, да ли су црквене књиге биле умножаване рашком (српском), бугарском или рецензијом наших најјужнијих племена на подручју старе географске Македоније. За њих је било главно да је то било словенско писмо, њима свима заједничко. Временом је, ипак, српска

[1440] Fra M. M. Batinić: „Nekoliko priloga bosanskoj poviesti“ (*Starine jug. akad. znan. I umjetnosti,* knj. XVII, 1885, стр. 79).
[1441] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи*, књ. I, стр. 166, број 510.
[1442] На истом месту, књ. III, стр. 146, број 5572.
[1443] На истом месту, књ. I, стр. 89, број 280.
[1444] На истом месту, стр. 117, број 381, 382.
[1445] На истом месту, стр. 174, број 539.
[1446] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 311.
[1447] Радослав Грујић: *Скопска митрополија. Историски преглед до обнављања српске патријаршије 1920 године,* Скопље 1933, стр. 208.
[1448] Никола Јорга: „Османлије и балкански народи“ (*Књига о Балкану,* II, стр. 123).

рецензија „као једноставнија и лакша ускоро овладала не само свима областима данашње скопске митрополије, него и по охридској архиепископији, када је она дошла под српску власт; па се доцније проширила дубоко и у све суседне области данашње Бугарске тако, да и по библиотекама у Софији и у манастиру Рилу, па чак и у Пловдиву, има данас више од две трећине старих рукописних књига српске рецензије, а ни трећина македонске и бугарске заједно“[1449].

Српску црквену књигу још више су распрострањавале наше манастирске штампарије. „Већ тридесет и седам година после проналаска штампарије, крајем XV, а после и током XVI века, покушавали су и успевали, бар за неко време, српски монаси, да у манастирима по Црној Гори, Србији и Јужној Србији отворе штампарије за штампање црквених књига[1450].“ Иницијативу је дао крајем XV века Ђурађ Црнојевић оснивањем једне штампарије[1451]. На челу наших монаха-штампара стоји монах Макарије, који је касније отишао у Румунију и тамо штампао књиге за Румуне и Бугаре.

Поред Црнојевића штампарије на Ободу и у Млецима било је мањих штампарија, које су радиле дуже или краће времена, у манастиру Рујну (1537), у Грачаници (1539), у Милешеви (1544–1557), у Мркшиној цркви, чији су монаси у београдској штампарији Тројана Гундулића 1552. године штампали једно јеванђеље. Наши монаси радили су као штампари и у штампаријама у Скопљу и у Скадру, које су радиле после обнављања Пећке патријаршије[1452]. У Скопљу се, касније, помиње и једна књижара за продају црквених књига. У поговору *Псалтиру,* штампаном 1569/70. у Млецима, стоји: „Ако некоме затребају свете књиге оне су пренесене у место Скопље код Кара-Трифуна[1453].“

За наше монахе-штампаре тачно је речено: „Они су се селили из места у место, из манастира у манастир, и штампали по књигу две. Са собом су, наравно, носили своје мале штампарије, које су се лако могле паковати[1454].“

Стојан Новаковић је истицао, да је Божидар Вуковић штампао црквене књиге и за Србе и за Бугаре[1455]. Сâм Божидар вели, марта месеца 1520. године, у поговору *Молитвеника,* штампаног у Млецима, да је, видевши како се књиге штампају „на типарех Фруги и Грки и ини језики (народи)“, пожелео да се књиге штампају на српском и бугарском језику[1456].

3.

[1449] Радослав Грујић: *Скопска митрополија...*, стр. 183-184.
[1450] Радослав Грујић: „Манастирске штампарије“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 1057; ср. Владимир Ћоровић: „Старе штампарије“, *Народна енциклопедија* СХС, књ. IV, стр. 1058).
[1451] Ристо Ј. Драгићевић: „Црногорске штампарије (1493-1918)“, (*Историски записи,* год. IX, књ. XII, св. 1-2, стр. 1-41).
[1452] Радослав Грујић: *Манастирске штампарије...*, стр. 1057.
[1453] Радослав Грујић: *Скопска митрополија*, стр. 222-223.
[1454] Код: Ђорђе Сп. Радојичић: „Један српски извор Василија Никољског из Доње Русије“ (Годишњак историског друштва БХ-а, год. II, 1950, стр. 87-88). О вашим штампарима-монасима, сравни: Ђорђе Сп. Радојичић: „Стари српски штампар Стефан ‚от града Скадра' и црква Ивановац код Пећи“ (Прилози за књ., језик, ист. и фолклор, књ. XVIII, 1938, стр. 375-392) и Ђорђе Сп. Радојичић, Пахомије ‚от Црније Гори от Реке' (Историски записи, год. VII, књ. X, св. 1, 1954, стр. 225-227).
[1455] Стојан Новаковић: „Старе штампарије за Бугаре“ (*Рад југ. акад. знан. и умјетн.,* књ. XXXVII, 1876, стр. 29-32).
[1456] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 140, број 445.

Мало се зна о вишој црквеној управи на подручју Српске патријаршије за време од 1463. до 1557. године. Код нас је било уобичајено, да се овај проблем заобиђе на тај начин што се говорило, да се српска црква, за ово време, налазила под управом Охридске архиепископије. Ово је, по Радославу Грујићу, било од када је патријарх Арсеније II „заклопио очи међу сломљеним, збуњеним и запрепашћеним прецима нашим (и када се) није одмах нашао човек, који би се поузео да ће моћи подмирити онај големи данак, јер попаљене и оробљене српске земље јако су осиромашиле“[1457].

Иако је Охридска архиепископија била проширила своју власт на знатан део подручја Српске патријаршије остали су нејасни виши јерархијски односи на томе подручју. Има неколико момената, који указују на доста самосталан рад појединих српских епископа, који се помињу без ознаке да су подвласни охридском архиепископу. Ово важи, пре свега, за зетскога митрополита, затим за митрополита херцеговачкога, који је резидирао у манастиру Милешеви, и за београдскога митрополита, који је био под мађарском влашћу. Из чињенице, да је софијски митрополит Калевит 1500. године долазио у Срем, да замонаши деспота Максима Бранковића, може се закључити, да Срем, са својим тада бројним, православним становништвом, није био под влашћу Охридске архиепископије. Срем је био тада под мађарском влашћу и ту охридски архиепископ није имао шта да тражи. Ово исто важи и за београдског митрополита Филотеја, који се помиње 1481. године[1458].

Године 1453. помиње се као зетски „архиепископ“ Јосиф за кога је ђакон Дамјан преписао неке књиге[1459]. Не знамо када је он отишао са управе, али се године 1484. помињу зетски митрополит Висарион и епископ Вавила за које је преписана књига „Саборник четирем мјесецем“[1460]. Висарион се помиње још и 1485. и, као његов наследник, Вавила 1493–1495. године[1461]. Марко Драговић је објавио једно писмо митрополита зетског Ромила од 3. октобра 1530. године на коме се он сâм потписао „Аз архиепископ Ромио зецки и црногорски и приморски“. Према Д. Милаковићу овај Ромил се помиње и 1551. године; за ову годину мисли Драговић, да означава „можда свршетак владиковања владике Ромила“[1462]. Пада у очи да ни од пропасти Деспотовине па до краја XV века нема нигде трага о потчињености зетских митрополита Охридској архиепископији.

Ово се исто може рећи и за милешевског митрополита Давида (1466 до 1471). Он је био под влашћу херцега Стјепана Вукчића и помиње се као сведок на херцеговом тестаменту године 1466, који је сачињен у Херцег Новом. Митрополит Давид је долазио, по тој истој ствари, лично у Дубровник 1470. године[1463]. Митрополит је био у Дубровнику и 1471. године као повереник Влатка, сина херцега Стјепана. Влатко се потписивао „Божјом милошћу херцег од Светога Саве“[1464].

Када је Херцеговина пала под турску власт нестало је ове независности херцеговачких митрополита од Охридског архиепископа. Једно време се губи траг о томе

[1457] Радослав Грујић: *Православна српска црква*, стр. 72.
[1458] Љубомир Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 111, број 351.
[1459] На истом месту, стр. 93, број 301.
[1460] На истом месту, стр. 111, број 353.
[1461] Константин Јиречек – Ј. Радонић, *Историја Срба,* II, стр. 397.
[1462] Марко Драговић: „Прилози за историју Црне Горе из времена владика из разних племена“ (*Старине југ. акад. знан. и умјетн.,* књ. XIX, 1887, стр. 254).
[1463] К. Јиречек – Ј. Радонић: *Историја Срба,* II, стр. 397.
[1464] К. Јиречек – Ј. Радонић: *Историја Срба,* II, стр. 396.

где је, у прво време под Турцима, било седиште херцеговачких митрополита, али се зна да су доцније столовали у манастиру Тврдошу код Требиња[1465]. Од почетка XVI века, па до пред обнову Пећке патријаршије, помиње се цео низ херцеговачких митрополита (Јован 1508. до 1513, Висарион 1517, Марко 1524, Максим 1532. и Никанор 1547[1466]. Да они нису више били независни према Охридској архиепископији види се и по томе што се на актима охридског сабора, на коме је осуђен смедеревски епископ Павле, потписао и херцеговачки митрополит Максим (1532. године). „То је једини спомен о њему. Није дуго био херцеговачки митрополит, јер се већ 1534. помиње херцеговачки митрополит Никанор као сведок при куповању Јеванђеља у Плевљима“[1467]. Вероватно је, да је овај Никанор доживео обнављање Пећке патријаршије.

Око имена херцеговачкога митрополита Марка постоји извесна забуна. Он се, према записима, помиње 1531. и 1534. године: године 1531. дао је да се направи један антиминс, а 1534. се вели да је овај антиминс освећен[1468]. Изгледа, међутим, да ово датирање није тачно: наведена година освећења антиминса за манастир Озрен неће бити тачна, него година 1531[1469]. У овоме случају би митрополит Марко био претходник митрополита Максима и онда је разумљиво, да он није могао учествовати на Охридском сабору, држаном против смедеревског епископа Павла[1470].

Један митрополит, „кир Марко“, помиње се 1524. године као онај, који „придржава престо Светога Саве српског“[1471]. Иларион Зеремски је тврдио, да је овај Марко био пећки митрополит[1472] што је оспоравао Иван Сњегаров[1473]. Углед херцеговачких митрополита, нарочито за време док су столовали у манастиру Милешеви, морао је бити у народу веома велики. Ова се епархија назива „српска свеславна митрополија“, „божанствена митрополија“, а за њенога се митрополита исто тако говорило, да је „обдржавао престо Светога Саве“. Због овога је Радослав Грујић и истицао, да је херцеговачки митрополит „одржао извесну независност према Охридској архиепископији и првих деценија XVI века, када су сви други делови српске цркве у областима под Турцима потчињени били Охридској архиепископији“[1474].

Студенички митрополит Василије се помиње 1473. године. За њега је монах Антоније превео са грчког на српски језик једно „бисеробразно дело“ св. Јована Златоуста[1475]. У једном запису у Матковском манастиру код Скопља помиње се 1497. године митрополит Атанасије, а у једном запису из 1506. године митрополит Јањићије, за кога се истиче, да је био потчињен Охридској архиепископији[1476]. Београдски митрополит

[1465] Радослав Грујић: „Херцеговачко-захумска епархија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 792).
[1466] Ђоко Слијепчевић: „Хумско-херцеговачка епархија и епископи и митрополити од 1219 до краја XIX века“ (Богословље, год. XIV, 1939, стр. 254-255).
[1467] На истом месту, стр. 274.
[1468] На истом месту.
[1469] Радослав Грујић: *Херцеговачко-захумска епархија*, стр. 792.
[1470] На истом месту.
[1471] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 142, број 451.
[1472] Иларион Зеремски: „Српска црква под Охридском архиепископијом“ (Гласник срп. православне патријаршије, 1930, стр. 189).
[1473] Иван Снѣгаров: *История на охридската архиепископия-патриаршия,* София 1931, с. 255. бел. 1.
[1474] Радослав Грујић: „Служба Светога Саве 6 маја“ (Нови Источник, мај-јуни 1935, стр. 152).
[1475] Љуб. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. III, стр. 146, број 5572.
[1476] Љуб. Стојановић: *Српска црква у међувремену од патријарха Арсенија II до Макарија...*, стр. 124.

Теофан обраћао се руском великом кнезу Василију II Јовановићу (1505–1533) и молио за милостињу[1477].

Један „архиепископ“ Јован помиње се 1508. и 1509. године у два записа, који су аутентични. Године 1508. преписао је дијак Владислав *Живот Светога Саве* и на књизи забележио, да је у то време „обдржавао престо Светога Саве преосвећени архиепископ кир Јован“ и да је тада био игуман манастира Св. Спаса јеромонах Гаврило[1478]. Уз архиепископа Јована, помиње монах Марко Требињац и епископа Висариона, а то је могао бити херцеговачки митрополит, који се помиње 1517. године[1479].

Дијак Јован помиње 1532. године „архиепископа“ Василија, али не даје никакве ближе податке о њему[1480]. Његов савременик је био и рашки епископ Симеон, који је 1526. године купио *Крмчију* за своју цркву, а 1547. године приложио цркви Св. великомученице Варваре једно Четворојеванђеље за своју душу и за душу својих родитеља[1481]. Овај Симеон постао је 1550. године охридски архиепископ, „али су га Грци већ после пола године збацили“[1482]. На једном натпису у цркви у Борчу, округ крагујевачки, помиње се 1553. године епископ Макарије, али се о њему не каже ништа ближе[1483]. Године 1552. помиње се епископ будимљански Матија, који истиче да су тада била „љута и прскрбна времена“[1484]. Од 1530. до 1551. године помиње се митрополит грачанички (липљански) Никанор, који се назива и новобрдским митрополитом. Године 1548. њега је у Јањеву посетио охридски архиепископ Прохор, који се тако енергично одупирао осамостаљењу Српске цркве[1485]. Цео низ сачуваних записа сведочи, да је митрополит Никанор био велики књигољубац[1486].

Вероватно је да ово нису били, у то доба, једини Срби епископи на српским епархијама, које су биле потчињене Охридској архиепископији. Нићифор Дучић је, сасвим умесно, истицао, да су охридски архиепископи „бирали покојега из српских калуђера за епископе и постављали их на српске епархије“[1487]. Да није било тако како би се могао појавити смедеревски митрополит Павле и они епископи, који су били његове присталице, као: лесновски епископ Неофит, кратовски Пахомије и зворнички Теофан, који су 1541. године од Охридског сабора били одлучени од цркве и проклети. Интересантно је, да су прва двојица била са подручја јужне Србије, а трећи из Босне. Њихово заједничко иступање са смедеревским митрополитом Павлом показује, да је на целоме српском простору била сазрела идеја да се васпостави самосталност Српске православне цркве.

4.

Иако нема никакве сумње у то, да се највећи део територије српске патријаршије налазио под управом Охридске архиепископије није, још увек, сасвим разјашњено ни *када*

[1477] *Starine jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti,* knj. XII, 1880, стр. 258.
[1478] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 124, број 399.
[1479] На истом месту, књ. I, стр. 125, број 404.
[1480] На истом месту, књ. I, стр. 144, број 457; стр. 175, број 544.
[1481] На истом месту, стр. 182, број 575.
[1482] Радослав Грујић: *Православна српска црква*, стр. 72.
[1483] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 182, број 575.
[1484] На истом месту, стр. 180, број 567.
[1485] На истом месту, стр. 148, број 464.
[1486] На истом месту, број: 464, 480, 490, 496, 525, 528, 533, 547, 554, 563, 564.
[1487] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 168.

је, ни на *који начин* Охридска архиепископија распрострла своју власт на српске епархије. „До данас у науци," писао је Владимир Ћоровић 1932. године, „због оскудице домаћих извора, још је увек остало тамно питање зашто је нестало српске патријаршије после пропасти Деспотовине. Ко је укинуо, и да ли је уопште *формално* укинута? Да ли су Турци имали каквог *разлога* да то учине? *Шта* су Срби радили да добију свога врховног верског поглавицу и *коме* су се за то обраћали? То су све важна питања на која се још до данас не може дати одговор. Сигурно је само да патријаршије није било и да је то, у првој половини XVI века, знатно доприносило да огорчење свештенства добије нове хране"[1488].

Много пре него што је Ћоровић формулисао ова питања било је у нашој науци изнето мишљење о томе због *чега* је наша патријаршија потпала под власт Охридске архиепископије. Иларион Руварац је још 1888. године тврдио, да је Српска црква 1463. године дошла под власт Охридске архиепископије. Константин Јиречек је, такође, тврдио, да се Српска патријаршија, после пада Деспотовине, „ујединила са старијом аутокефалном охридском црквом"[1489]. Нићифор Дучић је 1894. године скренуо пажњу на то, да се „још не зна какви су били прави узроци да у томе грозном времену по српски народ *запусти* Пећка патријаршија, до сада се о томе није нашло поузданијех доказа ни записа. Исто се тако не зна тачно: *како* је и с *каквим погодбама* потпала тада Пећка патријаршија и српска аутокефална црква под Охридску архиепископију, под којом је остала од патријарха Арсенија II 1459-63 до патријарха Макарија 1557 године. Не зна се ни то: како је за то време управљано њоме"[1490]. Мојсије Стојков вели: „Прави узроци *запустошењу* Пећке патријаршије нису до данас још испитани и установљени. Још мање су нам познате *погодбе,* под којима је српска црква подложена охридској. Тежак намет, који је Турска ударила на Пећку патријаршију, биће најприје да јој је дошао главе"[1491]. Радослав Грујић је тврдио, да је Пећка патријаршија укинута, „а све њезине митрополије и епископије подвргоше Турци старој Охридској архиепископији. Није нам тачно познато *како* се и *када* се то збило, али је поуздано да се није догодило пре 1459 године"[1492]. На другом месту Грујић је тачније рекао: „Све области Пећке патријаршије, које су Турци постепено освајали, одузимане су од ње и подвргаване јурисдикцији Охридске архиепископије, чији је архиепископ живео под турском влашћу већ од краја XIV века... Када је Смедерево пало под Турке 1459, и када је, ускоро затим, умро патријарх Арсеније други (око 1463) власт охридског архиепископа *механички* се проширила и на још заостали део некадашње Пећке патријаршије[1493]."

Рајко Л. Веселиновић је сабрао разна мишљења о потпадању Пећке патријаршије под власт Охридске архиепископије. И он истиче *материјални* моменат као један од узрока проширења власти Охридске архиепископије на српске епархије. Турцима је, вели Веселиновић, „било свеједно како ће бити уређен однос између две аутокефалне цркве. Главно је да су оне на време морале испунити своје материјалне обавезе према државној благајни"[1494]. Веселиновић не признаје, да су Пећку патријаршију, на било који начин,

---

1488 Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 309.

1489 К. Јиречек: „Велики везир Мехмед Соколовић и српски патријарси Макарије и Антоније" (*Зборник Константина Јиречека,* I, Београд 1959, стр. 390).

1490 Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 167.

1491 Јевсевије Поповић-Мојсије Стојков: *Опћа црквена историја са црквено-статистичким делом,* књ. II, Сремски Карловци 1912, стр. 545.

1492 Радослав Грујић: *Српска православна црква,* стр. 71.

1493 Радослав Грујић: „Пећка патријаршија" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 347).

1494 Рајко Л. Веселиновић: „Стање српске цркве од 1459 до 1557 године" (Богословље, год. 1937, стр. 281).

званично укинуле турске власти. Да је то било, „зар не би“, пита он, „за време патријарха Макарија искрсла борба од стране грчке цркве против обновљења године 1557“[1495].

Иларион Зеремски је мислио, да потчињавање Пећке патријаршије под Охридску архиепископију „није било изведено са пристанком српског народа, већ по свој прилици из државних интереса, које су можда извесни кругови нашли за добро да препоруче султану“[1496]. Зеремски је мислио, да је ово изведено неким *званичним* актом.

Интересантно мишљење о потчињавању Пећке патријаршије Охридској архиепископији изнео је Драгутин Анастасијевић. Он вели: „С прелазом Македоније из српских у турске руке изгубила је тамо земљиште и Пећка патријаршија. Над тамошњим њеним владичанствима, у градовима већином претежно грчким, рашириле су опет своју власт делом цариградска а делом Охридска архиепископија, која се и сама, још једанпут, погрчила. Ова два црквена престола грабила су се међу собом ко ће више отети од Пећке патријаршије. Тако је на молбу охридског архиепископа Матеја, византиски цар Манојло II потврдио Охридској архиепископији 1410 године њена стара права на све епархије Пећке и Трновске патријаршије, које су Османлије, по освајању Бугарске, укинуле и дале цариградској патријаршији[1497].“

Овај акт цара Манојла II из 1410. године могао је бити подстицај охридским архиепископима, да почну присвајати епархије Пећке патријаршије. Новонастало стање на Балкану, на коме су се рушиле националне државе и националне цркве, могло је подстаћи охридске архиепископе, чија црква није била везана ни за једну од држава са којима се борила Турска, да обнови своје старе претензије на српски простор и да Турцима предочи користи од тога и за њихову државну касу. Могли су Турци, у прво време, док нису још били довршили освајања српских земаља бити према Србима нерасположенији него што ће бити касније, и пустити да охридски архиепископ прошири своју власт по своме нахођењу.

Љубомир Стојановић је указао још 1923. године на то, да Пећка патријаршија није одмах после пропасти Деспотовине званично укинута нити су је Турци званично потчинили Охридској архиепископији, него је организација Српске цркве сама од себе пропадала, што је омогућавало Охридској архиепископији да неометано проширује своју власт. Тек у *трећој десетини* XVI века султан је, вероватно султан Сулејман, издао *ферман* о потчињавању српске цркве охридској што је изазвало револт код многих епископа Срба. Стојановић претпоставља, да су овом приликом, први пут Турци признали и Охридску архиепископију, „дотле је њено стање било нелегално, неутврђено као и српске цркве до тога доба“[1498].

Протест, са српске стране, дошао је у облику покушаја смедеревског митрополита Павла, да српске црквене области издвоји испод власти охридског архиепископа. „Велики број присталица и помагача, које је (Павле) добио и међу световњацима и црквеним људима, лакше је објаснити као *спонтани револт* против завођења новога поретка, него као резултат дуго и нашироко припремане завере, да се руши један поредак заснован пре 50 до 60 година[1499].“

[1495] На истом месту.
[1496] Иларион Зеремски: *Из историје Пећке патријаршије*, стр. 77.
[1497] Драгутин Анастасијевић: „Македонија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 647).
[1498] Љубомир Стојановић: „Српска црква у међувремену од патријарха Арсенија II до Макарија (око 1459–63 до 1557)“. (Глас СКА, 1923, стр. 128)
[1499] На истом месту, стр. 128.

И пре овога султановог фермана, ако га је уопште било, охридски архиепископи су својој титули били додали „и Срба“ и неки од њих показивали пастирско старање за *српски део* своје пастве. Ово најјасније показује превод *Номоканона* са грчког на српски језик, који је 1466. године извршио у Кратову дијак Димитар. Михаило Ласкарис је мислио, да се овде радило о превођењу потпуне *Синтагме* Матије Властара, коју Охридска црква није имала на српском језику[1500]. Утврђено је у науци, да ова Синтагма заступа сасвим другу црквено-политичку идеологију од скраћене *Властарове Синтагме,* чији су делови, у приличној мери, преузети у Душанов законик.

Из опширног излагања дијака Димитра види се, да је архиепископ Доротеј обилазио своју архиепископију и да му је, када је дошао у Кратово, које је тада било јак српски привредни и културни центар, пало у очи, да за потребе српског дела пастве његове архиепископије нема подесног црквено-законског зборника. У Кратову се он састао са свештеницима и монасима и са „првацима између бољара“ и, свакако, по њиховој жељи, наредио дијаку Димитру да спреми превод *Номоканона,* што је овај и урадио. Дијак Димитар истиче, да је овај *Номоканон* превео на српски језик, јер га Охридска црква није имала на овоме језику, него само на грчком. Преводилац истиче, да је извршио овај превод за потребе велике Охридске цркве, што не би чинио када се под њезином управом не би налазиле и српске епархије[1501].

Из једног писма архиепископа Доротеја молдавском војводи Стефану, из октобра 1457. године, дознајемо, да се Доротеј, још пре пада Деспотовине, називао „архиепископ Прве Јустинијане и свих Бугара *и Срба,* северних крајева и осталога“[1502]. Из овога писма би се дало закључити, да је тада и Молдавија била под црквеном влашћу Охридске архиепископије, јер војвода Стефан моли архиепископа Доротеја, да му за Молдавију посвети новога митрополита што овај није могао учинити због прилика које су биле настале у Охриду. Дозволио је, међутим, да тамошњи епископи уз садејство „угро-влашког митрополита Макарија“ рукоположе новога митрополита[1503]. Михаило Ласкарис је оспоравао да је Молдавска црква икада била под влашћу Охридске архиепископије, али се то тешко може довести у сумњу[1504].

Више је шовинистички куриозум, него што би могло имати неки научни значај, тврђење Васила Сл. Киселкова, да дијак Димитар није *Номоканон* превео на српски језик, иако то сâм преводилац истиче, него на *словенски* језик. Белешку дијака Димитра, коју је и Влад. Качановски објавио у *Старинама* Југословенске академије знаности и умјетности (књ. XII, 1880. године), Киселков тумачи овако: „Под ‚српским језиком’ Димитар разуме не говорну српску реч, него старобугарску књижевну реч (језик), којом су писане све богослужбене књиге и у Бугарској и у српској земљи. Језик богослужбених књига сматрао је Дмитар српским слично оним српским духовницима, који су живели у уверењу, да језик њихових богослужбених књига није био старобугарски него српски језик[1505].“ Ово би

[1500] Код А. Соловјева: *Законодавство Стефана Душана*, стр. 227, бел. 1. број 328.
[1501] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 98-102.
[1502] Владимир Качановски: „Неколико споменика за српску и бугарску повјест“ (*Старине југосл. акад. знаности и умјетности,* књ. XII, 1880, стр. 254).
[1503] На истом месту, стр. 254.
[1504] M. Laskaris: „Joachim, metropolite de Moldavie et les relationes de l'église moldave avec le patriarchat de Peć, et l'archivéche d'Achris au XV siecle“ (Academie roumaine, Bulletin de le section historique, XIII, 1927; Приказ Влад. Ћоровића у „Прилозима за књ. јез., ист. и фолклор, књ. IX, 129, стр. 263).
[1505] Васил Сл. Киселков: „Нов лъч върху книжната дейност на Владислава Граматика“ (Извѣстия на бъл. ис. друшество, књ. XXII-XXIV, София 1948, стр. 172-3).

значило, да ни Свети Сава, нити иједан од наших бројних средњовековних писаца, није знао да Срби немају свој књижевни језик, него да присвајају туђ у уверењу да је то њихов језик.

Из свега изложеног могло би се закључити следеће: области Пећке патријаршије потпадале су *постепено* под управу Охридске архиепископије и то не ни својом вољом ни својим пристанком. Процес потпадања под власт Охридске цркве одвијао се оним темпом, којим су српске области потпадале под турску власт. Тамо где није било турске власти нису охридски архиепископи могли проширити своју власт. Околност, да се после смрти патријарха Арсенија II није могао изабрати нови патријарх, омогућила је да охридски архиепископ прошири своју црквену власт најпре на области Деспотовине и, затим, постепено и на области Босне и Херцеговине и Црне Горе, где је ова власт могла бити само привидна.

Временом је код охридских архиепископа оживела стара тежња да поврате стање какво је било пре 1219. године, када је Свети Сава основао *прву* Српску архиепископију. Ово схватање нашло је свој пуни израз у следећој формулацији охридског архиепископа Прохора, који се назива архиепископом не само Прве Јустинијане, него и свих Бугара и Срба[1506], него по једној белешци из 1549. године, и Грка[1507]. „Имали су Срби некада", вели Прохор, „због владара онога времена, који су са допуштењем држали обадвоје, свога архиепископа. Сада је нестало њихове државе и сада је постало све као што је испрва било. Ово садашње да је и у будуће неразрушиво и постојано[1508]."

5.

Иако у ово време Охридска архиепископија није вршила јелинизацију словенскога живља, што показује и превођење *Номоканона* 1466. године, она се постепено претварала у грчку установу и њен словенски карактер, прилично изразит у средњем веку, почео се све више губити[1509]. Иако је било нестало Пећке патријаршије није се дао истиснути српски утицај из северних области тадашње Охридске архиепископије. Ово је био главни разлог, да су охридски архиепископи морали дозвољавати да на неке српске епархије буду бирани Срби за епископа. Ниже свештенство било је српско и показивало активност у свим правцима. Када је турско ратиште било пренето северно од Саве и Дунава почео се мењати и дотадашњи однос између Турака и Срба. Данак у крви, који је тешко погађао наш народ, почео је доносити и извесне корисне плодове: цео низ турских водећих државника наше крви и језика долазио је на чело царевине и учинио да српски народ буде мање изложен невољама. Утицај ових људи на Порти постајао је све јачи. Снажење овога утицаја може се пратити још од времена султана Мехмеда II, кога је султанија Мара научила молитвама „Оче наш" и „Богородице дјево". Он је од ње научио и наш језик. „Скоро иста ствар је и са Сулејманом Великим: и он зна српски језик и радо се њиме служи, јер, вели, многи народи га говоре с ове као и с оне стране границе. Видимо осим тога где турска канцеларија употребљава српски језик са владаоцима средње Европе, и то утолико природније што на самој Порти, за унутрашњу употребу европске Турске, он има тежњу да истисне турски... У исто доба, сви погранични пашалуци, у Будиму, у

[1506] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 176, број 547 и број 552.
[1507] На истом месту.
[1508] Споменик СКА, 56, 1922, стр. 34.
[1509] Милица П. Петковић: „Постанак Охридске архиепископије" (Богословље, год. IX, 1934, стр. 25).

Темишвару, у Београду, у Сарајеву, поверени су Србима, који су и сами окружени официрима и војницима истога порекла[1510].“

У оваквој ситуацији могла је српска снага несметаније да буја и национална и црквена свест да снажније покреће и ниже и више свештенство. Срби су, за извесно време, били одложили борбу против Турака, који су почели са битком на Марици 1371. године. Ни од кога не помагани у борби против Турака Срби су били дошли до уверења да је „та борба празна реч“ и окренули су се себи[1511]. Наши водећи црквени људи онога времена били су се решили да поврате црквену независност што „показује, да је у српском народу било људи, који су схватили значај слободне цркве у оним приликама“[1512].

На челу ових људи налазио се крајем друге и почетком треће деценије XVI века смедеревски митрополит Павле. За покушај митрополита Павла држао је Душан Ј. Поповић, да је он имао за основу нову оријентацију српског народа према Турцима[1513]. Покушај митрополита Павла да обнови Пећку патријаршију Ладислав Хадровиц ставља у време од 1528. до 1533. године[1514], али се он није био смирио све до иза 1541. године[1515]. Иларион Руварац је држао, да је то било 1531. године и стављао Павла као пећког патријарха испред Макарија[1516].

О покушају смедеревског митрополита Павла да обнови Пећку патријаршију зна се још од 1876. године: те године је А. Павлов у *Московским чтенијама* штампао грамату цариградског патријарха Јеремије, коју је касније Иларион Руварац прештампао у *Гласнику српског ученог друштва* (књ. 47, стр. 266). Године 1922. Петар Костић је објавио у *Споменику* СКА (књ. 56, стр. 32-39) *Документе* о буни смедеревског епископа Павла против Охридске архиепископије.

У чему се састојала ова „буна“ смедеревског митрополита Павла? Она је, свакако, била озбиљан покушај, да се обнови Пећка патријаршија. Врло је интересантно, да је овај покушај учињен уз помоћ извесних турских фактора, који су хтели да задовоље Србе. Нићифор Дучић вели, да је митрополит Павле био „велики прегибаоц“ и да је „помоћу знатних Срба и турске мјесне власти заузео Пећску патријаршију и самовољно се прогласио патријархом српским 1531 године“[1517]. Иларион Руварац је, једанаест година касније, акцију митрополита Павла означио само као „покушај да се обнови и успостави српска патријаршија“, који није успео[1518]. Иларион Зеремски, напротив, вели, да је Павле успео да „српску црквену област отцепи од охридске и да јој је стао на чело прогласивши се архиепископом и патријархом“[1519].

Митрополит Павле је био, изгледа, преценио своју снагу па је покушао да себи потчини Охридску архиепископију. „Српски народ је тежио за обнављањем српске патријаршије, престола Св. Саве, и док је Павле остајао код тога имао је уза се свој народ.

[1510] Емил Оман: „Турски јарам и прелажење на ислам“ (Прилози за јез., књ., ист. и фолклор, књ. X, 1930, св. 2, стр. 169).
[1511] Алекса Ивић: *Историја Срба у Војводини, од најстаријих времена до оснивања потиско-поморишке границе* 1703, стр. 162.
[1512] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 254.
[1513] Душан Ј. Поповић: „О мартолозима у турској војсци“, (Прилози..., књ. VIII, 1928, стр. 229).
[1514] Ladislav Hadrovics: *L'eglise serbe sous la domination turque,* Paris 1947, стр. 42.
[1515] Радослав Грујић: „Павле, архиепископ пећки“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 260).
[1516] Види код Ђорђа С. Радојичића: „Два примера Руварчеве тачности“ *Споменица Илариону Руварцу,* Нови Сад 1955, стр. 125.
[1517] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 168.
[1518] Српски Сион, 1905, стр. 590-592.
[1519] Иларион Зеремски: *Из историје Пећке патријаршије*, стр. 115.

Но он је пошао и даље: он је заузео и престо охридске црквене области и тако успоставио стање које је и дотле постојало. Једина је разлика била у томе што је Србин био на челу те уједињене области, но тај Србин према тадашњим приликама могао је лако бити уклоњен са тога положаја, и на његово место засео би опет Грк, као што није могао да се одржи на том положају Прохоров наследник Србин Симеон[1520]." Теза Илариона Зеремскога је, да је Српска црква под Охридском архиепископијом имала „неки део своје автокефалности" и „свој посебан архијерејски сабор, који је бирао свога архиепископа-митрополита и епархиске архијереје"[1521].

Замах ове Павлове акције и њезин крајњи смер не дају се тачно оцртати. Није немогуће, да је он, занет успехом на српском подручју, посегао за влашћу и над Охридском архиепископијом што је имало за последицу да изгуби и оно што је био постигао. Постојање једнога сабора српских епископа, који би био одобрен од охридског архиепископа, не дâ се доказати.

Изгледа да је, у почетку, борба митрополита Павла била ограничена само на српски део епархија, које су биле под охридском влашћу. Њему је пошло за руком, да овлада Пећком патријаршијом. То је изазвало охридског архиепископа Прохора да покрене акцију против Павловог покушаја и успео је да га осуди на једном сабору својих епископа, који је одржан 13. марта 1532. године у Охриду. Ова осуда није ни смирила ни уплашила Павла. „Павле се неко време после тога нагодио са охридским архиепископом и признао његову врховну власт. Међутим, после неког времена, он је кренуо још живљу акцију за ослобођење Пећке архиепископије од охридске. Павле је успео код државних власти да збаци Прохора са престола и затвори га у тамницу заједно са његовим дворанима и његовим митрополитима. Павле је на место епископа, који га нису хтели признати, поставио нове епископе и почео је реорганизовати своју архиепископију[1522]."

Прохор је успео да се ослободи тамнице и да, уз подршку васељенског и других источних патријарха, поврати свој престо и поново одржи један сабор против Павла. Овај сабор је одржан 20. јула 1541. године. На њему је Павле осуђен са својим присталицама лесновским епископом Неофитом, кратовским Пахомијом и зворничким Теофаном. Сви су они анатемисани и искључени из цркве.

Овим је акција митрополита Павла била завршена. Иако није успела, ова акција је покренула једно крупно питање преко кога Порта није више могла олако прелазити. „Сукоб пећке цркве са охридском није се завршио ни после закључења охридског сабора. Видећи то, а желећи да задовољи Србе, који су Турцима у последње време, као при заузимању Темишвара, чинили чак и знатне услуге, решио се султан да обнови Пећку патријаршију[1523]."

О митрополиту Павлу се, после овога, губи сваки траг. О њему је остала успомена као о човеку врло енергичном и подузимљивом. Зна се да је он путовао у Русију, Пољску и Влашку да купи прилоге. У једном писму влашкога господара Јована Радула, које је без датума, стоји, да је Павле „човек прав и веран" и да скупља милостињу због тога што има „велику нужду и плењење од Турака"[1524].

[1520] На истом месту, стр. 120.
[1521] На истом месту, стр. 127.
[1522] Радослав Грујић: *Павле, архиепископ пећки*, стр. 260.
[1523] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 311.
[1524] На истом месту.

X. ГЛАВА: ОБНАВЉАЊЕ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ

1.

Обнављањем Пећке патријаршије 1557. године почиње нова епоха у историји Српске православне цркве и српског народа. Без обнављања Пећке патријаршије, која је извршила и верско и национално уједињење српског народа и у своме постојању и раду васкрсла идеју изгубљене државе, не би српски народ за време дугог ропства под Турцима могао остати онако верски и национално будан као што је остао, нити показати онако величанствене замахе у борби за своје ослобођење од турског ропства.

Иако неуспео, покушај смедеревског митрополита Павла да Српску цркву ослободи испод власти Охридске архиепископије, показао је Турцима, да се српско свештенство, у коме су биле набујале и националне и духовно-културне снаге, више не мири са губљењем црквене самосталности. А и политичке прилике и државни интереси турске царевине постали су били таквим, да је и њој измирење са српским народом било потребно и корисно. Простор на коме је живео српски народ представљао је кичму европског дела Турске царевине и залеђину њезиног фронта, који је био пренет северно од Саве и Дунава. На своме простору Срби су се били снашли: било је све више оних, који су ступали у турску службу и на тај начин ублажавали оштрице нове власти према своме народу. После Мохачке битке било је јасно, да о неком брзом ослобођењу од Турака не може бити ни говора. Измирење са новом влашћу било је једини начин да се побољша положај цркве и народа.

Последица тога држања било је обнављање Пећке патријаршије 1557. године. Душан Поповић је указивао на то, да „иако немамо у погледу обнове патријаршије довољно података мислимо, да је обнова патријаршије 1557 дошла као последица овога новога односа српског народа према османској империји“[1525] ... Решавајући се на ово имали су и султан Сулејман Величанствени и његов велики везир Мехмед-паша Соколовић пред собом пример султана Мехмеда II, за кога Стојан Новаковић вели, да је „својим политичким умом видео политичко значење измирења са православном црквом за цело Балканско полуострво“[1526].

Изузетан политички ум био је, несумњиво, и Мехмед-паша Соколовић, који је схватио какву корист може имати Турска царевина од измирења са српским народом, чији је изданак био и он. Ово тим пре што је Турска царевина у ово доба показивала намеру да се и даље шири и према северу и према западу. Околност, да се баш у ово доба, на водећим местима царевине налазило неколико даровитих државника српског порекла, могла је допринети томе, да се у Цариграду почне трезвеније гледати на односе између турског завојевача и српског народа. Владимир Ћоровић је имао право када је истицао, да је Соколовићева „политика помагања српског елемента у Турској била не само израз извесних сентименталних обзира, него са турског гледишта, и врло практична мудрост, која је у исто време и доказ широких схватања о државном проблему отоманске владе на Балкану“[1527]. „После првих удараца изазваних борбама на српском тлу, кад је страдање било и сувише, Турци су осетно изменили своју политику према православној цркви, а

[1525] Душан Ј. Поповић: „О мартолозима у турској војсци“ (Прилози за књ., јез., ит. и фолклор, књ. VIII, 1928, стр. 229).
[1526] Стојан Новаковић: *Турско царство пред српски устанак 1790—1804,* Београд 1906, стр. 264.
[1527] Владимир Ћоровић: Мехмед-паша Соколовић (*Народна енциклопедија СХС*, књ. IV, стр. 265).

нарочито од времена њихове офанзиве против католика. Они су у Србима гледали да добију сараднике, делом као војнике делије и мартолозе, а делом као земљораднике, који ће им осигуравати исхрану[1528]."

Све ово је могао Мехмед-паша Соколовић имати у виду и тек на другом плану могао је код њега доћи до израза и сентиментални моменат и глас крви и порекла. За њега вели Никола Јорга, да „није био заборавио своју словенску отаџбину и употребио је свој свемоћни утицај да васкрсне српску патријаршију у Пећи"[1529]. За Мехмед-пашу Соколовића писао је и Константин Јиречек, да је „био потајно српски патриот иако само у црквеној области и по једној врсти породичне политике"[1530].

Овај сентиментални моменат, у колико га је било, не треба прецењивати. Много пресуднију улогу играле су трезвено схваћене околности у којима су се налазили и Турска царевина и српски народ. Стање у коме се тада налазио српски народ показивало је бројне знакове трајности, за коју се, у тај мах, није могло предвидети када ће се почети да мења. „Половином XVI века", вели Јован Радонић, „турска сила је била толико велика да се наш народ, склањајући се последњих десетина година испред Турака, нашао опет целокупан под турском влашћу ... И балкански Срби, и они у Срему, Банату, Бачкој, Барањи, толнанској, стонобеоградској и тамишкој жупанији, све до града Коморана, нашли су се под турском влашћу[1531]."

Према овом стању ствари и према власти, која је била моћна, морао је и српски народ заузети јасан и одређен став. Не би се могло рећи, да је тадашњи српски водећи слој имао икаквих илузија о озбиљности положаја у коме се тада налазио наш народ. У колико се ропство новом господару све више згушњавало и перспективе за ослобођење постајале тамније, у толико се и наш народ све више окретао себи и својој прошлости. „Тежак живот у старој држави све се више заборављао, а мучна садашњица све је више притискивала нова поколења; живот и прилике у старој држави изгледале су све лепше, што се даље одлазило у прошлост. Мрскост према вери нових господара давала је све више маха свештенству и побожним људима да величају стара времена, када је народна вера владала у држави[1532]." Државна и црквена традиција почеле су се све више неговати и, почевши од овога времена, „калуђер и гуслар ишли су упоредо, они су два најглавнија чиниоца српског духовног живота у време робовања[1533]."

У Цариграду су морали добро познавати расположење српског народа, који се почео кретати с једног краја земље на други, пун немира и неспокојства, и са идеалом изгубљене државе у својој свести. Иако физички покорен није се овај народ дао духовно савладати и његовао је култ своје славе и величине на сваком тлу где га је судбина бацала. Компромис са њим лежао је и у добро схваћеном државном турском интересу.

Као теократска држава Турска царевина је и „према учењу шеријата, а и из финансиских разлога, јер су им били потребни харачки обвезници, сматрала хришћане *зимијама,* ‚народима који имају књиге' (мисли се божјег откровења), па су и они имали

1528 Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 310.

1529 Никола Јорга: „Османлије и балкански народи". *Књига о Балкану,* II, стр. 126.

1530 Const. Jireček: „Der Grossvezir Mehmed Sokolović und die serbischen Patriarchen Makarije und Antonije" (Мехмед Соколовић и српски патријарси Макарије и Антоније). (Archiv für Slav. Philologie, Bd. DC, 1886, S. 297).

1531 Јован Радонић: „Ђурађ Бранковић", *Деспот Илирика*, стр. 14.

1532 Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 198.

1533 Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 313.

грађанска права, иако не иста као муслимани[1534].“ Због овога су Турци били толерантни не само према цркви и вери, него су признавали црквама и манастирима право поседа на земље које су имали. Ово је било нарочито у првим деценијама после потпадања под турску власт. Однос турске власти према Српској цркви, вели Бранислав Ђурђев, „до 1525 године био је сношљив, нарочито у северној Србији. Црква је задржала нека своја имања[1535].“ Већи манастири као Раваница, Ресава, Љубостиња и Милешева имали су своје тимаре. За Милешеву се зна да је „испрва задржало своја имања и било ослобођено харача и осталих подавања, али их је касније морало давати турским феудалцима[1536].“

Миленко Вукићевић наводи, да је султан Сулејман Величанствени, у време пред обнављање пећке патријаршије, издао један ферман у коме, поред осталога, наређује, „да се од сада у мојој царевини свака вера слободно исповеда ... и да нико не смије отимати како покретна тако и непокретна манастирска добра хришћанска“[1537]. Да је, у главним линијама, било овако потврђују и истраживања Бранислава Ђурђева[1538].

Одлучујући се да дозволи обнављање Пећке патријаршије Велика Порта је применила на српски народ оно што је већ одавно било дато Грцима и што су налагали њезини интереси, који су се, у овом моменту, подударали са интересима српског народа. Станоје Станојевић је имао право када је рекао, да је обнављање Пећке патријаршије било последица компромиса између Српске цркве и турске власти. „Баш онда, када је идеја о слободи, која је још од почетка турске власти била жива, а по гдекоји пут и врло интензивна, почела продирати у цео народ, једна српска институција склопила је компромис са турском влашћу, компромис који је био врло повољан за српски народ и који је имао великих и добрих последица у будућности[1539].“

2.

Не знамо ни до данас од кога је прво потекла идеја за овај компромис, који је донео васпоставлање Пећке патријаршије. Код нас се уобичавало, да се обнављање Пећке патријаршије 1557. године веже непосредно за личност Мехмед-паше Соколовића. И Константин Јиречек је држао да је Мехмед-паша имао „врло великог удела“ при обнављању патријаршије. „Однос Соколовића према Пећкој цркви, вели он, показује да код Срба мухамеданаца XVI века свест о националном и верском пореклу није била угашена. Они су се трудили да код Порте заложе свој утицај за добро националне цркве, јединог остатка некадашње домаће државне организације[1540].“ Миленко Вукићевић истиче, да је Макарије „уз помоћ свога брата Мехмеда обновио патријаршију“[1541]. Станоје Станојевић вели, да је Мехмед-паша „код султана израдио пристанак за обнављање српске црквене организације“ и додаје, да се „за Макарија не може сигурно рећи, да ли је и сâм радио на томе да се обнови организација српске цркве или му је положај патријарха понуђен од државне власти без његове иницијативе“[1542]. Владимир Ћоровић је у

[1534] *Хисторија народа Југославије;* II, Београд 1950, стр. 41.
[1535] На истом месту, стр. 102.
[1536] На истом месту, стр. 103.
[1537] Миленко Вукићевић: *Знаменити Срби муслимани,* Београд 1906, стр. 43.
[1538] Бранислав Ђурђев: *Турска власт у Црној Гори у XVI и XVII веку*, стр. 33.
[1539] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 206.
[1540] Const. Jireček: *Der Grossvezir Mehmed Sokolović...,* стр. 297.
[1541] Миленко Вукићевић: *Знаменити Срби муслимани...*, стр. 39.
[1542] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 206.

обнављању Пећке патријаршије видео „турску добру вољу да задовољи Србе“[1543]. L. von Südland (др Иво Пилар) држи, да је Мехмед-паша Соколовић „успоставио патријаршију под утицајем својих дојмова из младости“[1544]. И Бранислав Ђурђев подвлачи *лични утицај* Мехмед-паше Соколовића у обнављању Пећке патријаршије, који се види у томе, „што је за првог патријарха постављен његов брат Макарије Соколовић. Зацијело је улога везира Мехмеда Соколовића у том чину била велика, иако обнављање патријаршије није било лично његово дјело, него посљедица хисторијских увјета“[1545].

Као што је сигурно, да без пристанка Велике Порте не би могло доћи до обнављања Пећке патријаршије исто тако је, чини нам се, мало вероватно, да је иницијатива за ово дошла од ње. Морао је неко из средине српских црквених људи указати на то, да је измирење са српским народом могуће само онда ако се Србима врати бар црквена самосталност. Да је Србима до ње било много стало показао је и покушај смедеревског митрополита Павла.

Данас се тешко може рећи *ко* је могло бити то лице. Чињеница, да је за првог патријарха обновљене Српске патријаршије дошао брат (или рођак) великог везира Мехмед-паше Соколовића указује на две могућности: или је иницијативу за обнављање Патријаршије дао сâм Макарије или га је његов брат Мехмед-паша упозорио на могућност, да се у новонасталим околностима може обновити патријаршија.

Знатна тешкоћа при одговору на горње питање лежи и у томе што ми знамо веома мало о *личности* патријарха Макарија пре него што је постао патријарх. За њега се, иако не сасвим сигурно, вели да је, пре избора или постављења за патријарха, био архимандрит манастира Хиландара где је, као брат великог везира, био, донекле, у повлашћеном положају. Према традицији он је имао царски ферман, који му је дозвољавао да може јахати доброг коња и носити топуз. Због овога је, ваљда, и прозван био „топузли Макарије“. Причали су да је он носио и већу камилавку него други калуђери[1546]. У време пред обнављање Патријаршије, видели смо, помиње се један Макарије као епископ. Да ли је, можда, он био то? Један запис, из времена када је он управљао црквом, вели за Макарија, да је био „добар, праведан, и кротак човек“, све особине, које се не могу лако довести у склад са бујним архимандритом, који јаше доброг хата и игра се са топузином[1547].

Обнављање Пећке патријаршије и постављање Макарија „за првог патријарха по обнављању“ поставља још и цео низ других питања на која је тешко одговорити. Ако Макарије, у време обнављања пећке патријаршије, није био епископ, поставља се питање: *ко* га је, *где* и *када* изабрао и рукоположио за епископа? У приликама, у којима се тада налазила српска црква, тешко је претпоставити, да се тада могао састати сабор српских епископа (у колико их је тада било на српским епархијама), да га изаберу и посвете. У то су се време, бар званично, све епархије Пећке патријаршије налазиле под влашћу Охридске архиепископије, која тешко да је хтела дозволити један овакав сабор.

Константин Јиречек је указао на један моменат, који је веома интересантан: да је обнављање Пећке патријаршије уследило тек после смрти охридског архиепископа

[1543] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 310.
[1544] L. von Südland: *Južnoslovensko pitanje,* Zagreb 1943, стр. 174.
[1545] *Хисторија народа Југославије,* II, стр. 105.
[1546] Миленко Вукићевић: *Знаменити Срби...*, стр. 37.
[1547] Душан Вуксан: *Рукописи манастира Пећке патријаршије и Цетињског манастира,* Скопље 1925, стр. 141.

Никанора, који је умро исте године када је обновљена Патријаршија[1548]. Значи ли ово, да се Порта тек после смрти Никанорове одлучила, да повуче свој ранији ферман о потчињавању Српских епархија Охридској архиепископији? Може ли се, у вези са овим, претпоставити, да је један овакав чин могао омогућити сазив сабора српских епископа или, боље речено, епископа са епархија старе Пећке патријаршије? Или је, можда, Макарије непосредно из Хиландара позван у Цариград, где му је саопштено, да треба да постане српски патријарх, што је нама тешко веровати. Као патријарх био је Макарије сав у традицијама православне црквене саборности и обичаја Српске православне цркве. Баш у Хиландару он се могао одгојити у тим традицијама. Из казивања и примера каснијег рашког митрополита Силвестра, кога је Макарије позвао из Хиландара и поставио за рашког митрополита, види се да је Макарије поштовао саборни принцип у цркви. Силвестар, који је путовао и у Русију, вели, да га је Макарије „заједно са свим архијерејима свештеног сабора све српске земље у Пећи“ изабрао и посветио за епископа[1549]. Према Александру Соловјеву Силвестар је био игуман манастира Хиландара и године 1560. посвећен је у Пећи за епископа[1550]. Зар и ово не показује, да је Макарије могао Силвестра упознати у Хиландару и да је он, и овде, продужавао традицију средњовековне Српске цркве.

Из једне напомене Илариона Руварца, у његовој дискусији са Константином Јиречеком, дало би се закључити, да је и он веровао да Макарије није морао ићи у Цариград ради посвећења. Указујући на то, да је још Свети Сава уредио са Васељенском црквом, да његов наследник не иде због посвећења у Цариград (или где се буде налазио васељенски патријарх), Руварац вели: „Да ли се код обнављања српског патријаршиског достојанства у Пећи 1557 у овоме погледу нешто било изменило ја не знам, а и професор Јиречек ће тешко о томе нешто моћи знати[1551].“

У вези са свим овим може се указати и на још један моменат: Макарије, какав се показао у делу које је створио, нема ничег заједничког са оним романтичним калуђером, који се игра топузином и на хату крстари Светом Гором. Свака област његовог сложенога и плоднога рада показује човека озбиљног и мудрог, који добро зна шта хоће. Као патријарх он је сав у освештаним традицијама своје цркве. Обнављајући Пећку патријаршију он је, стварно, васпостављао нарушени црквени и канонски поредак у њој онако какав је он био у Српској цркви у време њезиног пуног цветања. Што се и у обновљеној Пећкој патријаршији трајно очувао и ревносно примењивао саборни принцип и избегавала самовоља то је заслуга рада патријарха Макарија. „Обавезна и свикла на саборно решавање свих важних послова, српска православна црква решавала их је и у најтежим околностима саборно, а чврсто скопчана са српском државом, узела је на себе и њене функције, па је и њих решавала као и своје послове, саборним путем. Тако је српска црква под турским ропством претварала уски српски средњевековни сабор у широко српско претставничко тело, уводећи у њега ниже свештенство и народне претставнике, о којима је било опште уверење да могу заступати цели српски народ. Нема никакве сумње да су српске црквене поглавице чврсто веровале, како су од њих сазвани сабори

1548 Const. Jireček: *Der Grossvezir Mehmed Sokolović*..., стр. 294.

1549 Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. IV, стр. 227, број 6289, сравни: Д. Вуксан: *Рукописи манастира Пећке патријаршије и Цетињског манастира*, стр. 212.

1550 Александар Соловјев: „Синђелија рашког митрополита Силвестра после 1560 године“ (Гласник скопског научног друштва, књ XIV, 1935, стр. 224-227).

1551 Ilarion Ruvarac: „Nochmals Mehmed Sokolović und die serbischen Patriarchen“ (Још једном Мехмед Соколовић и српски патријарси). (У Archiv für Slav. Philologie, Bd. 10, 1887, S. 45-46.)

наследници српских сабора из доба државне самосталности, о којима су с родољубивим узрујањем читали и чије су слике по црквама с побожношћу гледали[1552]."

Јован Радонић истиче, да се „црквено уређење одржало у пуној снази не само у доба српских деспота у XV веку, него и у периоду под Турцима. Састав саборâ, на којима су бирани и постављани патријарси, остао је и под Турцима углавном исти, састављен од вишег клира и угледних световњака, које су патријарси и ужи синоди сазивали по своме нахођењу"[1553].

У светлости свих ових чињеница отпада претпоставка Станоја Станојевића, да је „главни мотив код његовог (Макаријевог) брата за обнављање Пећке патријаршије можда и био да своме брату створи добар положај"[1554]. Макаријев положај био је много више ризичан и одговоран, него добар у смислу како је то Станојевић схватио. По ономе шта је урадио и постигао Макарије је целој својој епохи утиснуо неизбрисив печат своје снажне личности.

3.

Када је постао патријарх обновљене Пећке патријаршије Макарије је морао почети скоро све из почетка. Црквена организација је била сасвим растргана иако се на српском подручју налазио по који епископ Србин. Приступајући васпостављању канонског поретка у цркви Макарије је могао имати пред очима пример Светога Саве: и он је, најпре, морао извршити нову организацију цркве и целу територију нове патријаршије поделити на епархије, а ове на протопопијате и парохије. Изгледа, да је Макарије од Турске царевине имао сасвим одрешене руке исто као и Генадије Схоларис после пада Цариграда. Јован Радонић вели, да је „однос Пећке патријаршије према турским властима био исти као и Цариградске патријаршије"[1555].

При одређивању граница нове патријаршије Макарије се држао *етничког* принципа. Резонујући сасвим трезвено, он је испустио неке крајеве на југу, који су улазили у састав Душанове патријаршије а који су етнички били грчки. „Нова патријаршија добила је у своју област све српске земље, које су биле под Турцима. Скоро цео српски народ дошао је тада под власт пећке патријаршије ... Сада су, после много векова, Срби у Босни и старој Рашкој, и Срби у Подрављу, у Подунављу и Потисју, Срби на Моришу и на Вардару, на Тимоку, Морави и Дрини и у приморју опет осетили да су спојени, али не само у државној заједници, која их је подједнако тиштила, него и у заједници, која је била њихова рођена, у једној организацији, која је радила и бринула се за њих, пружала им духовне хране, наде и утехе[1556]."

Простор Пећке патријаршије обухватио је сада земље северно од Будима до испод Штипа и Радовишта на југу захватајући Самоков и Рилски манастир на југоистоку. „Са распростирањем турског царства током XVI века размакнуле су се и границе Пећке патријаршије, која је обухватила цео српски народ од Коморана раније Угарске, од Ердеља па све до реке Искра у Бугарској. Она је, дакле, простором надмашила границе

[1552] Никола Радојчић: Српски државни сабори у средњем веку, стр. 49-50.
[1553] Јован Радонић: *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, стр. 8.
[1554] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 207.
[1555] Јован Радонић: *Ђурађ Бранковић*, стр. 14.
[1556] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 207, 208.

Цариградске васељенске патријаршије... ."[1557] На целоме простору, северно од Саве и Дунава, постојала је, до обнављања Пећке патријаршије 1557. године, само једна српско-православна епархија, она у Срему, иако је у овим крајевима било доста Срба. Радослав Грујић истиче, како је још 1537. године аустријски војвода Кацијанер, полазећи у борбу против Турака окупљених око Осека, истицао у своме извештају, да се нада да ће у Подравини проћи добро, јер да тамо има доста Раца (Rätzen), који су на њиховој страни[1558].

На једној карти, коју је 1572. године издао у Амстердаму др Wolfgang Lanz, означен је био цео овај простор као R a s c i a, тј. Рашка, Србија. Када је сада била обновљена Патријаршија „и српски православни насељеници у њој добили су могућност да темељно приступе својој духовној организацији у тој области"[1559]. Српске масе у Срему, Бачкој и Банату биле су у ово време, такође, компактне. Да се није радило о неким етничким оазама, него о компактним насељима, види се и по томе што је патријарх Макарије на овоме простору основао осам нових епархија са седиштима у Будиму, Печују, Сегедину, Араду, Темишвару, Вршцу и у манастиру Ораховици. Пада јако у очи, да је за целу Босну, изузимајући зворничку област где је већ постојала епископија, и за Далмацију патријарх Макарије основао само једну епархију, која се називала митрополијом. Никодим Милаш истиче, да за „далматинске Србе није постављен засебни епископ, него да су они подређени били дабро-босанском митрополиту, који је у то доба имао своје седиште у манастиру Рмњу, и који је вршио над далматинском црквом власт као ‚егзарх пећког српског патријарха'"[1560]. „Први такав намесник-егзарх био је дабробосански епископ Гаврило Аврамовић (1557 до 1588), који је епископску столицу пренео из манастира Бање у Дабру у западну Босну у манастир Рмањ, на тромеђи Босне, Лике и Далмације, а називао се митрополитом дабробосанским, клишким и личким. Његови наследници становали су по разним манастирима по западној Босни. У Далмацији био је митрополитов заменик игуман манастира Крке, кога су бирали претставници цркве и народа, а епископ га је производио у чин[1561]."

На Југу су биле основане епископије *самоковска,* која је постојала до краја XVIII века, *тетовска,* која је „у доба средњевековне српске државне и црквене самосталности потпадала под призренског епископа, а од обнављања патријаршије сматрана је викаријатом скопског митрополита[1562]. После обнављања Пећке патријаршије помиње се *врањска* епархија[1563] и *машка*, о којој се ништа не зна[1564].

Територијална распрострањеност Пећке патријаршије одразила се и у титулатури патријарха Макарија, који се *први* од пећких патријарха назива и патријархом *Бугара.* „Од тада назив ‚Бугара' улази стално у титулатуру пећких патријарха све до укидања Пећке

[1557] Јован Радонић: *Римска курија и јужнословенске земље*, стр. 8.
[1558] Радослав Грујић: *Старине манастира Ораховице у Славонији,* Београд 1939, стр. 8.
[1559] На истом месту.
[1560] Никодим Милаш: *Православна Далмација,* Нови Сад, 1901, стр. 174.
[1561] Бошко Стрика. *Далматински манастири,* Загреб, 1930, стр. 35.
[1562] Радослав Грујић: „Тетовска епархија" *Народна енциклопедија СХС,* књ. IV, стр. 540, ср. Радослав Грујић: „Полошко-тетовска епархија и манастир Лешак" (Гласник скоп. научног друштва, књ. XII, 1933, стр. 33-77) и Радослав Грујић: „Врањска епархија" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 420).
[1563] На истом месту, стр. 420.
[1564] На истом месту.

патријаршије 1766[1565].“ Сâм патријарх Макарије називао је себе „првим патријархом по другом обновљењу овога часнога престола све српске земље, западног Приморја и северним крајевима“. Макаријеви савременици различито наводе титулу, коју је он имао. Један запис из 1557. године назива га патријархом „све српске земље и поморске и северних крајева и осталога“[1566]. Тако га исто назива и један запис из 1561. године[1567]. На Јеванђељу, писаном 1563. године, у Кратову, за Макарија се вели, да је „архиепископ пећки“[1568]. На једној књизи, писаној у Сарајеву 1564. године у кући кујунџије Михаила Ђесиславића, вели се, да је писана у време „патријарха пећког Макарија, који придржава српску власт“ и, још, „Бугара и поморских крајева“[1569]. Године 1568. вели један запис за Макарија, да „придржава престо српске земље“[1570]. И године 1568. помиње један запис патријарха Макарија као „општег оца и учитеља и патријарха свим Србима и Бугарима и западнога Приморја и северних страна“[1571]. Године 1569. назива га један запис „архиепископом пећким и патријархом свих Срба и поморских крајева и осталога“[1572]. У Грачаници на Косову сачуван је запис из 1570. године у коме се Макарије назива „архиепископом пећким и патријархом свих Срба и северних крајева и осталога“[1573]. Запис из 1573. године вели, да Макарије управља „престолом пећке области“ и то са „многими епископи“[1574].

Уметак у титули патријарха Макарија „и Бугара“ тумачио је L. von Südland (др Иво Пилар) тако као да је он тражио да себи потчини и све Бугаре. „Из земљописне карте Пећке патријаршије, вели он, произилази, да је она заиста вршила судбеност у неким крајевима што их настањују Бугари, а наслов има да служи као доказ, да је патријаршија тежила и за осталим Бугарским крајевима[1575].“ Он, даље, вели, да је патријаршија свесно проводила у дело идеју цара Душана, да „најприје на црквеном подручју, а затим и реално политички настајала да црквено, а тим уједно и национално уједини читав словенски Балкан“[1576].

Иако нема никакве сумње у то, да је Пећка патријаршија деловала у највишој мери национално и да је повезивала становништво православне вере на целом свом простору, ипак је нелогично приписивати јој империјалистичке аспирације према Бугарима, којих она није имала. У време обнављања Пећке патријаршије, и неколико векова касније, постојало је на Балкану извесно *православно јединство* у коме се нису осећале толико јаке националне разлике између Бугара и Срба како је то касније настало. Осећање овога православног јединства и међусобне сродности између Бугара и Срба било је и у ово време и касније присније него што се то данас узима. Крајеви, који су после 1557. године ушли у састав Пећке патријаршије, а данас припадају Бугарској, представљали су прелазну област између Бугара и Срба. То што су се пећки патријарси тада називали и

[1565] Миодраг Југовић: „Титуле и потписи архиепископа и патријарха српских“ (Богословље, год. IX, 1934, стр. 261).
[1566] Љубомир Стојановић, *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 186, број 589.
[1567] На истом месту, књ. III, стр. 158, број 5609.
[1568] На истом месту, књ. I, стр. 197, број 631.
[1569] На истом месту, књ. I, стр. 200, број 645; ср. књ. IV, стр. 69, број 6341.
[1570] На истом месту, књ. I, стр. 206, број 661.
[1571] На истом месту, књ. IV, стр. 69, број 6341.
[1572] На истом месту, књ. I, стр. 213, број 688.
[1573] На истом месту, књ. IV, стр. 71, број 6350.
[1574] На истом месту, књ. I, стр. 218, број 706.
[1575] L. von Südland: *Južnoslovensko pitanje,* стр. 178.
[1576] На истом месту, стр. 179.

патријарсима „и Бугара“ показује сасвим супротно од онога што L. von Südland жели да докаже: поштовање бугарског националног осећања код народа тих области.

Подједнако трпљење од грчких владика имало је за последицу још тешње приближавање између српског и бугарског свештенства. На својим путовањима запазио је Герасим Зелић шта су све, и Бугари и Срби, трпели од грчких владика и то овако забележио: „...Шта грчки епископи чине у Турској од християна, а сувише од Срба и Бугара, који се у попова грчкије преко тумача исповедају, то није могуће описати, а жалосно би било и слушати, зашто заиста тамошњи народи, који у Христа верују, горе међу двије ватре, и то већ од четири стотине година[1577].“

Остала је неуочена чињеница, да је Герасим Зелић био *први,* који је крајем 1784. године дао бугарским поклоницима у Светој Гори идеју, да од цариградског патријарха траже епископе и свештенике *своје* народности. Када су му се жалили на своју тешку судбину и причали о поклонима, које су донели, Зелић је бугарским поклоницима рекао: „Но боље би учинили били да сте пола те суме код куће оставили, да сте затим између себе изабрали најпаметнија четири човјека, од вашије кнезова, и једног свештеника или калуђера из кога манастира и да сте ји (њих) послали патријарху у Цариград, да га просе у име цијелога бугарског народа, не би ли вам дао владику и попове од ваше нације, које цио народ разуме, који би вас исповиједали и настављали усмено, а не преко тумача, јер је доиста то жалосна исповијед. Ако ли пак патријарх то учинио не би, а оно да му исти депутати кажу да ће поћи великом везиру, а и самом цару, казати да су они вјерни поданици цареви и да плаћају поштено арач, али да немају душевније пастира свога језика и рода, чији би глас могли разумјети, него да им патријарх шаље владике и калуђере грчке, којије ви језик не разумијете. Тако мислим да вас патријарх не би смио пустити цару на тужбу, него би вас услишио.

Када ово разумјеше Бугари повикаше сви у један глас: ‚За Бога, оче, то нам нико није знао прије казати, него оди ти с нама у нашу земљу, па ћемо ти дати толико кеса (новаца), колико хоћеш, и отиди са четири кнеза патријарху у Цариград’[1578].“

У приказу књиге Ladislava Hadrovicsa „*L'eglise serbe sous la domination turque*“[1579] скренуо је Јован Радонић пажњу на то, да су „четири главна саставна дела у патријаршиској титули: Србија, Бугарска, западно Приморје и горње Подунавље, тј. Угарска. Из тих титула јасно се види колико је опсежна била територија Пећке патријаршије и како се са њом ширило и распростирало српско име на простору од Коморана у Угарској па све до испод Солуна, од Јадранског мора па до реке Искра у Бугарској. Српско име почиње нарочито брзо да осваја у Славонији, у околини Пожеге и Крижеваца, због чега су Римска курија и Бечки двор прегнули да га путем уније с Римском црквом сасвим онемогуће“[1580].

Што се тиче навођења Бугарске у титулатури српских патријарха после 1557. године може се указати и на то, да је Пећка патријаршија, самим својим постојањем, деловала национално и у крајевима који данас припадају Бугарској. Радослав Грујић је утврдио, да су 1557. године у састав обновљене Пећке патријаршије ушли сви крајеви изнад Струмице, Велеса, Кичева и Дебра[1581]. „Охридској архиепископији остале су само

[1577] *Житије Герасима Зелића,* књ. I, Београд 1897, стр. 110.
[1578] На истом месту, стр. 123-124.
[1579] Изашла у Паризу 1947. год. О титули пећких патријарха говори Hadrovics на страни 180 и 109.
[1580] Историски часопис, св. 1-2, 1958, стр. 275.
[1581] Радослав Грујић: „Охридска архиепископија“ (*Народна енциклопедија СХС*, књ. III, стр. 251).

области јужно од Тетова, Скопља, Велеса и Штипа[1582].“ У ово време, а и друго касније, имао је град Самоково, данас у Бугарској, бројно српско становништво: у близини града налазило се Српско село и Српски Самоков. Ово ће бити главни узрок да су и ови крајеви ушли у састав обновљене Пећке патријаршије.

Обнављање Пећке патријаршије омогућило је успостављање редовног стања у Српској цркви, које је нарушавано још од времена када је цариградски патријарх Калист бацио анатему на цара Душана и на патријарха Јањићија и на Српско царство и патријаршију. На великом простору, који је обухватала Пећка патријаршија, патријарх Макарије је „обновио опустеле епархије и поставио у њима епископе“[1583]. Никодим Милаш наводи, да је Макарије имао под својом управом око 40 епархија[1584], што прима и Бранислав Ђурђев[1585]. Због тога је имао право писац једнога записа у манастиру Фенеку када је рекао, да Макарије управља црквом са *много* епископа.

Већина ових епархија налазила се по унутрашњости земље, али су и оне епархије на периферији имале велики и верско-национални и економски значај. „Одмах чим је установљена патријаршија, обновио је Макарије многе старе епархије и основао врло многе нове. Затим је приступио унутрашњем уређењу епархија. Исто је тако радио и на обнављању и уређењу манастира. У целокупној црквеној области осећа се у то доба полет и нов живот[1586].“

Сигурно је, да је патријарх Макарије обновио старе угледне митрополије, али се не може рећи како је у детаљима изгледао митрополитански систем код нас у ово доба. Може се, међутим, претпоставити, да су тада васпостављене оне митрополије, које су касније познате као такве и остале то до краја самосталности Пећке патријаршије.

После обнављања патријаршије била је посвећена нарочита пажња обнављању старих и подизању нових цркава и манастира. Ово је био важан део рада патријарха Макарија и његове генерације. Овај рад је и омогућио процват монашког живота у манастирима и појачавање преписивачке делатности, која је омогућила снабдевање цркава и манастира богослужбеним књигама у којима се већ била почела осећати велика оскудица.

Обнављање Пећке патријаршије донело је и појачање личне и имовинске безбедности што се позитивно одразило и на економски процват манастира, чија су имања, углавном, била сачувана. Економско јачање манастира и становништва омогућило је Патријаршији да уредно плаћа данак султану, који је био доста велики: износио је 100.000 акчи.

Збрињавање потребних материјалних средстава за плаћање данка био је доста тежак посао. То је, вероватно, био главни разлог, да су наши патријарси узимали данак и од римокатолика позивајући се на фермане, које су им давали султани. У *Фојничким регестама* забележено је под годином 1567, да су људи српског патријарха („серф-влашки патрик“) тражећи данак од католика „показивали свету султанску заповијед, како могу купити по њихову закону пристојбе од народа за вјенчање и друге црквене даће“[1587].

[1582] Радослав Грујић: „Пећка патријаршија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 376).
[1583] Радослав Грујић: „Макарије“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 630-631).
[1584] Никодим Милаш: *„Православна Далмација“*, стр. 174.
[1585] *Хисторија народа Југославије,* II, стр. 106.
[1586] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 208.
[1587] Јосиф Матасовић: „Фојничка регеста“ (Споменик СКА, LXVII, 1930, стр. 111).

Права и повластице, које је патријарх Макарије добио од султана, биле су исте као оне које су имали васељенски патријарси. „Као и у Цариграду и у Пећкој патријаршији патријарху и епископима зајамчено беше слободно исповедање вере, слободно управљање црквеним имањем, као и право прибирања дажбина од народа, свештеника и калуђера. Патријарху се, заједно са Синодом, признавало велико право да поставља митрополите и епископе уз претходну нотификацију султана, без које не би било пуноважно постављење, хиротонија и инсталација. Сем тога, патријарху се признавала крупна повластица да присвоји имање без наследника свештеника, калуђера, епископа и митрополита (тзв. jus caducitatis). Једном речју, патријарх се у турској царевини признавао за врховног поглавицу српског народа“[1588].

Пећки патријарх је имао право суђења и у брачним и у чисто грађанским споровима тако да се народ није скоро ни појављивао пред турским државним судовима. По градовима је патријарх потврђивао и *правила* појединих еснафа кроз што се овај, тада богати и веома побожни, сталеж још више приближавао цркви. Спорови пред патријархом и црквеним лицима пресуђивани су, углавном, према *Душановом законику* и према обичајном праву што је још више подстицало одржавање националне традиције и националног осећања. Народ је почео веровати да се у Пећкој патријаршији продужио континуитет његове физички нестале државе. „Патријаршија је систематски развијала код Срба осећање верске солидарности, с обзиром на опасност исламизације, а с тиме тесно у вези и мисао народне заједнице“[1589].

На овај начин Пећка патријаршија „преузимала је поред једног дела дужности решавања послова који спадају пред државу и њен начин пословања. Она није само делимични наследник српске државе, него настављач њене канцеларије, чувар свих њених традиција, које је у иноверној држави могла извршавати“[1590]. Широка аутономија, коју је српска црква у ово време имала под Турцима, омогућила јој је, да кривице у грађанским споровима суди онако како се судило у нашем средњем веку: по *Властаровој Синтагми* и оним одредбама *Душановог законика,* које уз *Синтагму* долазе[1591].

Сва ова права и повластице чиниле су, да се патријарх Макарије, као и његови наследници, могао сматрати *етнархом* или народним кнезом, који врши цео низ функција, које припадају световном владару. С обзиром на ове повластице могао је Јован Радонић рећи, да је Пећка патријаршија представљала државу у држави[1592]. Као „свештено-војничка држава“, вели Никола Радојчић, „Турска није могла имати ништа против овога улажења српске цркве у државна права, пошто су у њој верски и државни кругови рада били још јаче помешани. Српски сабори важили су под Турцима као црквени, ма да су на њима ... још у доба самосталности остатака српске државе учествовали и световњаци, прво властела а онда сви угледни Срби“.[1593]

4.

[1588] Јован Радонић: *Ђурађ II Бранковић*, стр. 13-14.
[1589] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 312.
[1590] Никола Радојчић: *Српски државни сабори у средњем веку*, стр. 180.
[1591] Александар Соловјев: *Законик Стефана Душана...*, стр. 227.
[1592] Јован Радонић: *Ђурађ II Бранковић*, стр. 128, 129.
[1593] Никола Радојчић: *Српски државни сабори...*, стр. 181.

Разнострук је био значај обнављања Пећке патријаршије 1557. године. Њезиним обнављањем није само добијена црквена самосталност за којом се чезнуло, него је васпостављено и духовно и национално јединство целога нашега народа. Обновљеној Пећкој патријаршији пошло је за руком да унутарње *оцркве̂ни* цео српски народ и да га кроз то придобије за трајну активну сарадњу. Десило се оно на шта је указивао Владимир Ћоровић: „Под нашим политичким вођама ми нисмо могли извршити своје уједињење усред противности њихових интереса; под вођством патријаршије ми смо га, ето, изводили у две противничке државе. Дух децентрализације, који је код нас био уједно и дух декомпозиције и који је у XIV и XV веку довео до пада наше царство и нашу државу, исчезао је ‚као дим' и место њега се моћно развија централистички дух Пећи. Остварила се, буквално, еванђелска слика једног стада и једног пастира[1594]."

Дух препорода и обнове, који је настао после обнављања Пећке патријаршије, био је тако полетан и продоран, да је, како је рекао Павле Поповић, изгледало „да ће се под покровитељством нове црквене организације дићи и обновити све оно што је некада у златним временима чувала и хранила држава, па је услед турске најезде пропало".[1595] Јован Цвијић је утврдио, да је после обнављања патријаршије 1557. године на целом српском простору, који је био сав у врењу, „настало релативно и провизорно затишје у метанастичким кретањима у Турској".[1596]

Од обнављања Пећке патријаршије почиње да се у свести нашега народа ствара тзв. „српска вера". Тада су настали „услови за изразитије везивање појмова српска вера, српски закон и српска националност"[1597]. Овде „српска вјера" означава српску народност, а „српски закон" српско православље за свим оним што је наш народ из ризнице своје душе унео у њега. Ово уско повезивање српске народности са „српском вјером" изразило се и код владике Петра II Петровића-Његоша, који на уста архимандрита Теодосија Мркојевића (у „Шћепану Малом"), вели:

„*Сваки Србин који се превјери,*
Просто вјеру што загрли другу,
Но му просто не било пред Богом,
Што оцрни образ пред свијетом,
Па се звати Србином не хоће."

Његош је овде, несумњиво, мислио на оне наше сународнике, који су драговољно примили ислам и тиме се однарођавали. Једна од особености трагичне српске судбине јесте и то, да се српска снага вековима одливала у туђе море и да су из српских колиба и гора долазили неимари туђих царевина. Код оних који су, силом околности, били принуђавани да преваре, није се ни брзо ни лако гасила њихова српска и православна свест. За поисламљене Србе у Гори код Призрена забележио је Иван Јастребов, почетком друге половине XIX века, да је код њих живела традиција Пећке патријаршије и чежња за њом. „И сад, вели Јастребов, кад се поведе реч о Пећи, производи значајан утисак на

1594 Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 312.
1595 Павле Поповић: „Стари српски животописи XV и XVII века" (*Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. LIV).
1596 Јован Цвијић: *Балканско полуострво*, стр. 186.
1597 Миливоје Павловић: „Српска вјера — српски закон" (*Зборник Матице српске за друштвене науке,* књ. 13-14, Нови Сад 1956, стр. 285).

Горанске старце. Кад сам их питао, да ли имају какве књиге, записе, листине од старог времена, где је забележено шта год о старом њиховом животу кад су били хришћани, они ми показаше на Пећ, говорећи: ,Тамо ћеш наћи све што се нас тиче, ако то нису однели са собом у Стамбол *грчки деспоти-ефендије,* који су тада почели долазити у Пећ'.[1598]„

Патријарх Макарије није до краја свога живота остао на престолу Пећке патријаршије. Изгледа да је због болести одступио са престола, али се не дâ тачно установити, које је године то било. Радослав Грујић је мислио, да је то било 1572. године[1599], али је касније кориговао то мишљење и писао, да је то било „између 8. септембра 1570 и, најдаље, до октобра-новембра 1571 године“[1600]. Одступање патријарха Макарија могло је бити закључено на архијерејском сабору, који се обично одржавао између Ускрса и Духова.

У горњој цркви манастира Бање код Прибоја сачувана је једна фреска на којој је насликана сцена како Макарије предаје свој престо своме наследнику Антонију. Уз њих двојицу насликан је и новобрдски митрополит Дионисије. Грујић је мислио, да је Макарије „можда, осећајући се стар и слаб, дошао на мисао: да треба искористити повољне политичке прилике и за живота свога, и рођака му великог везира Мехмеда, утврдити тешко стечену аутокефалност обновљене Пећке патријаршије како се не би десило да после његове смрти охридски архиепископ или цариградски патријарх поново приграбе себи власт над њом“[1601].

Патријарх Макарије је умро почетком септембра 1574. године и за његовог наследника дошао је Антоније, који је пре тога био херцеговачки митрополит. Један запис из 1570. године вели, да је Антоније био братанац патријарха Макарија[1602]. Антоније је могао бити пећки патријарх од јесени 1571. до, негде, иза 1575. године, када се као пећки патријарх помиње Герасим.

Герасим се, од 1575. до 1586. године, помиње у неколико записа: 5. септембра 1575. године, када је Герасим био патријарх, завршио је Дионисије, еклисијарх велике цркве у Пећи, преписивање једног минеја[1603]. Године 1576. написан је за патријарха Герасима минеј за јуни[1604]. У манастиру Св. Петке под Цером завршио је неки Георгије „божествени законик“, а „тада одржаваше пећки престо патријарх Герасим архиепископ“[1605]. По наређењу патријарха Герасима и његовим трошком преписиван је *Панегирик* и завршен 30. јануара 1580. године и поклоњен новобрдској митрополији. Патријарх Герасим је овде назван патријархом „свима Србима и Бугарима и северним крајевима и осталом“[1606]. Миодраг Југовић вели, да је Герасим био „први патријарх за кога се зна да се и сâм потписао као патријарх Срба и Бугара“[1607]. Последњи помен о патријарху Герасиму налазимо код попа Цветка из села Корише код Призрена, који вели да је 1586. године

[1598] Иван Јастребов: *Подаци за историју српске цркве*, стр. 140.
[1599] Сравни у *Народна енциклопедија СХС*, II, стр. 631-632.
[1600] Радослав Грујић: „Фреска патријарха Макарија како уступа престо своме наследнику Антонију“ (Гласник скопског научног друштва, књ. XII, 1933, стр. 277).
[1601] На истом месту, стр. 277.
[1602] Љубомир Стојановић: *Стари срп. записи и натписи*, књ. 1, стр. 213, бр. 688.
[1603] На истом месту, књ. I, стр. 221-222, број 720.
[1604] На истом месту, књ. I, стр. 222, број 725.
[1605] На истом месту, књ. I, стр. 226, број 742.
[1606] На истом месту, књ. I, стр. 228-229, број 751.
[1607] Миодраг Југовић: „Титуле и потписи архиепископа и патријарха српских“, (Богословље, год. IX, 1934, стр. 261).

дошао у Призрен митрополит Михаило и да је још тада патријарховао патријарх Герасим[1608] ... О патријарху Герасиму оставио је помена и Стефан Герлах: он је чуо од београдског проте, који се бавио бојаџијским занатом, да је у Пећи патријарх Герасим и да живи у манастиру где има око 100 до 150 калуђера. Забележено је и то, да је патријарх Герасим морао сваке године да плати султану 2000 дуката „за слободу вјере и свога сталежа, а сваки свећеник, који је под њим мора султану сваке године да плаћа неку своту према својој заслужби“[1609].

После патријарха Герасима дошао је Саватије, који је пре тога био херцеговачки митрополит. Саватије је, такође, био братанац патријарха Макарија. Запис, који говори о оснивању манастира Пиве, 1573. године, вели за њега, да „после би патријарх пећки и свим Србима“[1610]. Последњи помен о Саватију је из 1585. године: те године у манастиру Ораховцу преписан је Пентикостар[1611]. Саватије је био пострижник требињског манастира. Једна фреска на јужном зиду у манастиру Пиви приказује и једнога турског високог чиновника за кога народна традиција, пошто нема натписа око фреске, вели, да је слика Мехмед-паше Соколовића. „До пре 100 година фреске су биле добро очуване и онда је и ова фреска била много јаснија, те је свак у њој познавао слику муслимана.[1612]„

После Саватија дошао је за пећког патријарха Јеротеј о коме је сачуван помен из 1589. и 1590. године: преписивач једнога минеја вели, да га је писао „у дане преосвећенога архиепископа пећког оца и *учитеља* Срба и Бугара и многих других крајева владике кир Јеротеја“[1613]. У манастиру Ораховици писан је 1590. године типик, „а тада је пећким престолом добро управљао патријарх кир Јеротеј“[1614]. Већ 1592. године помиње се патријарх Филип као онај који „обдржава српски престо“[1615]. Према Илариону Зеремском патријарх Филип је управљао патријаршијом од 15. јула 1591. године[1616].

Сви ови патријарси ишли су правцем, који им је показао патријарх Макарије: то је био правац наслањања на турску власт, што чини битну ознаку епохе Соколовића, која је српском народу донела многоструке користи. Патријарх Јован Кантул мења овај правац и иде сасвим новим путем.

XI. ГЛАВА: СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА У БОРБИ ПРОТИВ ТУРАКА

Од краја XVI века, тако пуног крупних догађаја у животу Српске православне цркве, па све до краја XVIII века, Српска црква се, изузимајући само време патријарха Пајсија (1614–1647), налазила скоро у сталној борби са Турцима. Тај њезин непомирљиво борбени став према Турској царевини није само трошио њезину и народну снагу, него је довео и до укидања Пећке патријаршије 1766. године, које је, у неким нашим крајевима,

1608 Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 234-235, бр. 780.
1609 Petar Matković: „Putovanja po Balkanskom poluostrvu XVI veka“ (Rad jug. akad. znan. i umjetn., knj. CXVI, 1893, стр. 55-56).
1610 Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 267-268, бр. 949.
1611 На истом месту, књ. I, стр. 234, број 778.
1612 Светозар Томић: *Пива и Пивљани,* Београд 1949, стр. 44-45.
1613 Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 239, број 806.
1614 На истом месту, књ. I, стр. 241, број 813.
1615 На истом месту, књ. I, стр. 243, број 822.
1616 Иларион Зеремски: *Из историје Пећке патријаршије*, стр. 161.

отворило пут масовном превођењу народа на ислам, што је још више умањивало живу и отпорну снагу народа.

За ових нешто више од две стотине година десили су се, у животу Српске православне цркве, догађаји од далекосежних последица. За ово време, много више него раније, изградио се код нас тип нашега *народног* монаха и свештеника, каквих је мало код других народа. Током овога времена дошло је код нас и до урастања народа у цркву и до понародњавања цркве, која се свецело ставила у службу нације, и борила се за самоодржање. У драматичним часовима устрептале наде у ослобођење од турског ропства, које је крајем XVI века било народу мрскије него теже, стали су наши црквени људи на чело ослободилачке борбе свога народа и остали су ту све до новијег времена у коме су црквени људи почели да бивају смењивањи од световних лица, јер су била настала и друкчија времена и друкчији начин борбе.

Време, о коме ће у продужетку бити речи, време је у коме су се, у борби за исти идеал, збратимили крст и мач, са којима су наши црквени људи руковали једнаком вештином. Борба се водила са геслом „за крст часни и слободу златну“ и била је необично тешка. Узета као целина она је била потресан пример самоодрицања целога једнога народа, који је гинуо и онда када није било изгледа на победу: свесно се примала жртва ради виших духовних и моралних циљева и умирало се за „далека нека поколења“.

Борба против Турака није, у овоме периоду, била једина борба коју је српски народ водио за очување своје верске и националне индивидуалности. Дешавало се да, и у пуном ограшју борбе против Турака, наши црквени људи морају да се боре и против покушаја превођења на унију и однарођавања које је она собом доносила. И то је, видећемо, била тешка и неравна борба: према нашем, и богословски и књижевно, слабо образованом свештенику, стајали су добро и темељито образовани пропагатори уније, који су били и материјално добро обезбеђени и, често, са џеповима пуним дуката. Тамо где убеђивање није могло да прокрчи пут циљу просипани су дукати и вршено подмићивање. Било је, у току овога времена, не само колебања у оданости својој цркви и вери, него и плаћенога прелажења на унију и покушаја да се она распрострe и у масе. Црквени и народни масив остао је, међутим, чврст и непоколебљив.

Нису покушаји однарођавања долазили само са стране Запада и из крила римокатоличке цркве. Када су у Цариграду изгубили били сваку наду, да се српским патријарсима и владикама може веровати и на њихову оданост ослонити, почели су у нашу земљу доводити *грчке* владике, које су заузимале не само епархије Пећке патријаршије, него и сам патријаршијски престо. Ове владике, код нас познате под именом *фанариоти,* нису знали ни језик своје пастве ни њезине обичаје. Иако су, скоро сви одреда, били чврсти у православној вери, фанариоти су били одани турској власти и под њезином заштитом. Турцима није сметало што су били пионири јелинизма и међу Србима и међу Бугарима, који су за њих били неисцрпни извор прихода и богаћења. Грци се, до тога времена, нису били почели још да буне и Турцима је било важно, да грчке владике држе Србе у покорности.

Закрвљени у борби са Турцима, нападнути на своме верском и националном подручју од римокатолика и изложени самовољи грчких владика, представници Српске православне цркве су се све више окретали према Русији, која је била православна земља и чији су владари често бивали широке руке према Српској православној цркви. Почињу да се множе и јачају и верске и културне и национално-политичке везе Српске

православне цркве и српског народа са Русијом, на коју се, у машти народа, почињу, све више, преносити наде у ослобођење од Турака.

Бројна и увек горка искуства наших црквених људи у њиховој борби на страни западних хришћанских држава, које су више желеле да рашире своје поседе него да униште Турску, учинила су да се наш народ почео окретати Русији. Више озлојеђење због насртаја на њихову веру, него политичка разочарења, били су узрок окретања ка Русији, која је била и далеко и тешко доступна.

Разбијање *територијалног јединства* Пећке патријаршије дошло је као директна последица учествовања Српске православне цркве и народа у борби против Турака на страни Аустрије и Млетака: велика сеоба Срба у земље преко Саве и Дунава под патријархом Арсенијем III Црнојевићем донела је отцепљење оних епархија Пећке патријаршије, које су се налазиле у Аустро-Угарској, од Пећке патријаршије, која је остала под влашћу Турака и где је био постављен нов патријарх, иако је Арсеније III био још жив.

Врло је интересантан био однос Српске православне цркве како према турској власти тако и према државној власти у хришћанским државама у којима се налазио знатан део српског народа. Исто тако је био веома интересантан и унутрашњи живот Српске православне цркве, који није био ни парализован ни штур. Свештенство Српске православне цркве, и више и ниже, и поред тешких услова у којима је живело и радило, није било ни без перспективе нити онако верски заостало како се то обично држало. На челу Српске православне цркве налазили су се дуго времена људи изванредних особина, који су били дорасли збиљи времена у коме су живели и радили.

1. СРПСКИ ПАТРИЈАРСИ ОД КРАЈА XVI ВЕКА ДО УКИДАЊА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ 1766. ГОДИНЕ И ЊИХОВО ДРЖАЊЕ ПРЕМА ТУРЦИМА

У историји Српске православне цркве патријарх Јован Кантул (1592–1614) остао је забележен највише по томе што је он био *први* патријарх после обнављања Пећке патријаршије 1557. године, који је напустио политику ослонца на Турке и окренуо се према Западу. О патријарху Јовану, личности изванредно динамичној и интересантној, зна се много мање, него што би се то претпостављало. По његовом презимену *Кантул* претпостављају да је био влашког порекла, али се зна да је био сав у идејама српске средњовековне државе[1617]. На патријаршијски престо ступио је 1592. године, после патријарха Филипа, који се, такође, помиње 1592. године. Монах Григорије, сабрат манастира Ломнице у Босни, помиње 1592. године Јована као патријарха и вели, да је тада био босански митрополит Авксентије, који се помиње и у запису о патријарху Филипу[1618]. Исте године, „трудом и настојањем преосвећенога архиепископа кир Јована“, обновљена је патријаршијска црква у Пећи[1619], што би, свакако, требало да значи, да је тада Јован активно управљао Пећком патријаршијом. Иларион Зеремски је држао, да се патријарх Филип „преставио свакако 1592. године, пошто се још исте године помиње његов прејемник Јован“[1620].

[1617] Ђорђе Сп. Радојичић: „Српско-румунски односи XIV-XVII века” (Годишњак филозофског факултета у Новом Саду, књ. 1, 1956, стр. 24).
[1618] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 243, број 822; сравни број 821.
[1619] На истом месту, књ. I, стр. 246, број 842.
[1620] Иларион Зеремски: *Из историје Пећке патријаршије*, стр. 161.

За све време свога патријарховања Јован је био активан учесник у акцији западних држава за ослобођење балканских народа од Турака. Занет идеалом те борбе патријарх Јован је напустио политику ослонца на Турке, иако је Турска, у то време, била у снажном замаху надирања и према северу и према Западу. Папа Климент VIII (1592–1605) покушао је био да образује велики хришћански савез за борбу против Турака у који би ушле и Шпанија, и Млеци и Аустрија. Иако су све три ове силе желеле слом Турске свака од њих имала је своје посебне интересе и циљеве на Балкану, који се нису могли ускладити. „Под утицајем рада папске Курије и њених повереника, и под утицајем аустриских и шпанских агената, почело је у то доба комешање и врење скоро у свим српским покрајинама, почела је опет жива акција ускока у Приморју, опажа се јако колебање у Црној Гори и Албанији, Херцеговина је била готова да се буни, а у Банату су Срби дигли устанак.[1621]„

Поред патријарха Јована ангажовали су се у борби против Турака вршачки епископ Тодор и херцеговачки митрополит Висарион. Епископ Тодор је предводио устанак Срба у Банату: устаници су на својим заставама носили лик Светога Саве у коме је српски народ гледао и тада отелотворење српске државне идеје. Пораз Турака под Сиском, 28. јуна 1593. године, појачао је уверење код Срба, да је могуће ослобођење, али се то убрзо показало као илузија.

Турска војска, о чијем гомилању на српском простору има гласова још из 1591. године, почела је још више досађивати народу. Један запис из те године бележи, да Турци „пођоше на Беч и ништа не постигоше“[1622]. Године 1594. одиграла се на Дунаву велика битка између турске и аустријске војске[1623]. Почетком марта 1595. године, забележио је на минеју за месец април монах Венијамин у манастиру Св. тројице код Пљеваља, да су монасима у манастиру „досађивала агарјанска чеда и да досађиваху светим црквама“[1624]. Један други монах из манастира Сретења бележи, да тада беше „истребљење и беда црквама и свештеницима и хришћанима од Исмаилићана у српској земљи и по другим крајевима, (дешаваху се) безбројна убиства и запустошење светих обитељи“[1625].

Најјачи ударац Српској православној цркви, у ово време, задао је Синан-паша тиме што је наредио, да се мошти Светога Саве однесу из манастира Милешеве и спале. Оне су спаљене на Врачару априла месеца 1594. или 1595. године[1626]. Један запис бележи: „Да се зна када сажегоше Турци Светога Саву, архиепископа српске и поморске земље у Београду. Начелни везир Синан-паша, који бејаше пред војском..[1627]„

Следећих година јачао је турски притисак и на цркву и на народ све више. Поп Вук, син протопопа Ралета из села Карана близу Ужица, записао је 1608. године, да су хришћани у то време трпели велике невоље и да су многе цркве запустеле и би „велика туга људима и многи данци (намети), по четири и по пет беху налагани на хришћане“[1628]. Поп Вук каже даље, да је у земљи била велика скупоћа[1629], а монах Авакум из Цетињског манастира вели, да је у то време била и велика глад тако да су многи желели да се упокоје

[1621] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 263.
[1622] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 243, број 825.
[1623] На истом месту, књ. I, стр. 249, број 860.
[1624] На истом месту, књ. I, стр. 250-251, број 865.
[1625] На истом месту, књ. I, стр. 251, број 868.
[1626] У својој расправи „Два примера Руварчеве тачности” дао је Ђорђе Сп. Радојичић критички приказ теза о спаљивању моштi Светога Саве (У *Споменици Илариону Руварцу,* Нови Сад 1955, стр. 123-147).
[1627] Љуб. Стојановић; *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 252, број 876.
[1628] На истом месту, књ. I, стр. 272, број 965.
[1629] На истом месту, књ. I, стр. 272, број 967.

и додаје: „Ах, несреће, ах туге, ах невоља у то време од проклетих агарјанских чеда на род хришћански, ах, ах, ах[1630].“ И поред свих тих невоља „пописан“ је исте године манастир Ломница у Босни. Сликари веле: „...И ако смо штогод погрешили, молимо сву браћу нашу да нас не куну, јер смо били у многоме страху од Турака и од многог зла њиховог[1631].“

Овакво стање је било директна последица кретања војске и на ратишта и са њих. Страст за пљачком била је толика, да су Турци 1598. године поробили чак и малу цркву у селу Срђевићима код Гацка, која је укопана у земљу[1632]. Повучена из простора северно од Саве и Дунава турска војска је зимовала јужно од ове две реке и, разуме се, пљачкала. „Ах“, вели писац једнога записа, „каква беше тада туга у тој земљи. Да то, укратко, кажем: палили су села и градове, опустошавали многе цркве, крали свете иконе, скрнавили и раскопавали света места и у љуто зимње доба скидаху људе до гола и бијаху их; неке, голе, везане коњима за репове, вуцијаху, друге опет сецијаху или стрељаху. И није било места где није било мртвијех: по брдима, долинама, вртовима и пољима; све је било препуно мртвијех тела. Неки су били растављени и одвођени у туђу земљу, брат од брата, син од оца, мајка од сина. Свуда се могао чути горки плач и ридање. ‚Јао и тешко нама, говораху, боље би нам било, да нас је све примио један гроб, него што нас одводе у туђу земљу’, – и плакаху и јаукаху један за другим. И запустје та земља сасвим[1633].“

Да је патријарх Јован, и поред овако тешког притиска на народ, одржавао доста разгранате везе и са папском куријом и са Шпанијом, Млецима и Аустријом, показује колико се он надао у помоћ Запада. Чак и онда када је папа Климент VIII, 24 априла 1599. године, тражио од патријарха Јована и митрополита Висариона, да пређу на унију, патријарх Јован није прекинуо везе са папом[1634]. Везе са папском куријом, а и са бечким двором, одржавао је патријарх Јован преко калуђера Дамјана Љубибратића, који је радио заједно са фра Домиником Андријашевићем, који је и сâм био Херцеговац и још од 1595. године радио заједно са херцеговачким митрополитом Висарионом[1635].

Заједно са Дамјаном Љубибратићем дошао је у Дубровник, у августу 1597. године, и неки калуђер Павле; јавили су се папском агенту Томи Орсинију, који им је дао препоруку за Рим. „У Риму су затражили помоћ да се *обнови српска држава.* Папа је 1598. одговорио њиховом господару, пећком патријарху Јовану. Дамјан је 1599. опет путовао као делегат патријарха и херцеговачког митрополита, а слично се догодило и при новим преговорима: обећања и молбе за стрпљењем[1636].“

И са наследником папе Климента VIII папом Павлом V Боргере (1605–1621) патријарх Јован је одржавао везе, али се трудио да осујети покушаје унијаћења, које је било почело хватати маха у Црногорском приморју, где патријарху 1609. године није пошло за руком да покупи данак од Паштровића[1637]. У вези са припреманом шпанском акцијом на Балкану изабран је, 1608. године, на једном збору народних главара, на коме је учествовао и сâм патријарх Јован, савојски војвода за српског краља[1638].

[1630] На истом месту, књ. I, стр. 273, број 970.
[1631] На истом месту, књ. I, стр. 247, број 975.
[1632] На истом месту, књ. I, стр. 256, број 891.
[1633] На истом месту, књ. I, стр. 257, број 894.
[1634] Јован Радонић: *Римска Курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, стр. 9-10.
[1635] Вук Винавер: „Доминик Андријашевић” (Гласник историског друштва БХ-а, год. 1949-1959, стр. 370).
[1636] На истом месту, стр. 373.
[1637] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 23-24.
[1638] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 268.

На крају се сва ова акција показала узалудном. Патријарху Јовану је било суђено да се горко разочара у све своје наде, које је везивао за Запад. „За оно, што се после тога радило на Западу, једва су шта знали и дознавали српски главари. Разне авантуристе су и даље радиле на Западу и, у тежњи да измаме што више новаца, представљали тамо прилике на Балкану као врло повољне за акцију, не презајући ни од лажи ни од фалсификата. Под утицајем тога рада стизало је још и доцније српским главарима погдекоје писмо, које их је позивало на устанак, и које им је много обећавало. Али представници српског народа нису више реаговали на та писма и позиве. Разочарани у акцији последњих година, они су дошли до уверења, да је Турска још увек довољно јака да савлада сваки њихов покрет, и да се озбиљној помоћи на Западу не могу надати[1639].“

Црквена организација Српске православне цркве, солидно постављена за време патријарха Макарија и одржавана за време његових непосредних наследника, није се расула ни за време патријарха Јована. Народ је страдао, убијано је свештенство, пљачкане су цркве и манастири, али је црквена организација издржала све потресе. Уз патријарха Јована помињу се поједини епископи и манастирске старешине из појединих наших крајева. Тако се уз патријарха Јована помиње зворнички митрополит Теодосије[1640], херцеговачки митрополит Силвестар[1641], црногорски и приморски митрополит Рувим[1642], херцеговачки митрополит Леонтије Милешевски 1611. године[1643] и дабарски митрополит Тодор 1612. године[1644].

Патријарх Јован је упражњавао своју власт на целом простору, који је припадао Турској царевини: он је хиротонисао епископе „за Србе у западној Угарској, од Коморана и Ђура, па преко Барање, Славоније и Хрватске све до Сењског приморја“[1645]. Патријарх Јован је, 28. јуна 1609. године, рукоположио за епископа Симеона, који је био епископ „Вретански.“[1646] У једном сачуваном многољетствију српских патријараха из 1592. године Јован се назива и патријархом „свих Бугара“.[1647]

За патријарха Јована вели Стеван Димитријевић, да је био једини од наших патријараха, који није имао везе са Русијом[1648]. Сав у покрету, борбен и одан Западу, патријарх Јован се кретао по земљи, сазивао и одржавао црквене саборе и, свакако, покушавао да своје везе са Западом сакрије од Турака, што, разуме се, није било могуће. Своју сарадњу са Западом и свој рад на ослобођењу народа од Турака платио је патријарх Јован мученичком смрћу. Турци су га ухватили, одвели у Цариград и обесили. То је, према казивању патријарха Пајсија, било 14. октобра 1613. године. Запис о томе гласи: „...Његов (Јованов) гроб је у царствујућем Константиновом граду, близу Јени-капије, месеца октобра 14. Тако му се десило по извољању Божијем[1649].“

1639 На истом месту, стр. 269-270.
1640 Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи*, књ. I, стр. 262, број 916.
1641 На истом месту, књ. I, стр. 263, број 919.
1642 На истом месту, књ. I, стр. 273, број 969.
1643 На истом месту, кн.. I, стр. 278, број 997.
1644 На истом месту, књ. I, стр. 279, број 999.
1645 Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 47.
1646 Радослав Грујић: „Вретанијска острва” у свечаној титулатури пећких патријарха XVII и XVIII века (Гласник скопског научног друштва, књ. XIII, 1934, стр. 205).
1647 На истом месту, стр. 204.
1648 Стеван Димитријевић: „Односи пећких патријараха с Русијом у XVII веку” (Глас СКА, LVIII, други разред 37, 1900, стр. 225).
1649 Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 281, број 1012.

Наследник патријарха Јована био је патријарх Пајсије (1614–1647/8). О патријарху Пајсију зна се много више, него о његовом претходнику. Он је и сâм оставио о себи нешто података, а нешто се о њему дознаје и из ватиканских извора[1650]. По једној белешци скопског митрополита Михаила, Пајсије је био син свештеника Димитрија. Родио се у Јањеву 1542. године, где су, према једној белешци попа Јована, сви становници били православни[1651].

Као свештенички син Пајсије се могао научити књизи и код свога оца, а и у школи у Јањеву. Школовање је могао наставити у манастиру Грачаници, где је било седиште новобрдске епархије. Његови учитељи су умели да му омиле књигу, јер је Пајсије био велики књигољубац и човек за кога се држи да је имао чак и своју библиотеку. За Пајсија је речено: „То је био тип библиофила у данима крајње неподесним за библиофилију, у ,она нужна времена'[1652]„ како их он сам назива. Иларион Руварац је мислио, да је Пајсије био ученик патријарха Јована са којим се 1613. године помиње заједно као митрополит новобрдски. Дечански споменици га изрично називају учеником патријарха Јована[1653].

У историју наше цркве Пајсије улази као митрополит новобрдски. За новобрдског митрополита Пајсије је изабран 1612 године[1654]. Из те године има један запис, који је писао сâм Пајсије. Себе назива: „Смирени Пајсеј, митрополит новобрдски[1655].“ Из записа се види, да је Пајсије те године био изабран за митрополита („и бејах уздигнут на овај престо“)[1656]. Хиротонисао га је 15. јула 1613. године патријарх Јован.

За пећког патријарха Пајсије је изабран 1614. године. Он сâм то казује у запису о смрти патријарха Јована[1657]. Те године је, по Јовану Томићу, патријарх Јован отишао у Цариград народним послом и „тамо био задржан и по свој прилици од Турака уморен“[1658]. Вероватно је, да је Пајсије био одређен за заменика патријарха Јована још док је овај био жив[1659]. Када се сазнало за смрт патријарха Јована изабрао је архијерејски сабор, који се састао у манастиру Грачаници, Пајсија 4. октобра 1614. године[1660]. Овај се податак налази и у Бранковићевом летопису[1661].

Ако се ово датирање узме као тачно, онда се поставља питање: како је Пајсије могао бити изабран за патријарха 4. октобра, када је патријарх Јован обешен 14. октобра? Овде су могуће само *две* претпоставке: или су наши виши црквени кругови били изгубили сваки траг о патријарху Јовану, па, под притиском озбиљне ситуације у којој су се нашли и народ и црква, пожурили да изаберу патријарха и тиме отклоне ненормално стање у цркви; или се нису уопште надали повратку патријарха Јована због тога што је он био веома компромитован у очима Турака и почели се спремати за избор новога патријарха

[1650] Опширније о животу и раду патр. Пајсија види: Ђоко Слијепчевић: *Пајсије, архиепископ пећки и патријарх српски као јерарх и књижевни радник,* Београд 1933.
[1651] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 330, број 1279, ср. број 1023 и Ђорђе Сп. Радојичић: „Родитељи патријарха Пајсија” (Прилози, књ. XXIII, св. 3-4, 1957, стр. 254-255).
[1652] Момир Вељковић и Милош Савковић: *Југословенска књижевност*, стр. 236.
[1653] Гласник срп. учен. друштва, XXI, стр. 210: *Дечански споменици*, стр. 19 и 64.
[1654] Сравни код: „Станоје Станојевић,” Народна енциклопедија СХС, књ. III, стр. 317.
[1655] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ, I, стр. 282, бр 1016.
[1656] На истом месту.
[1657] На истом месту, књ. I, стр. 281, број 1012; ср. број 6543.
[1658] Јован Томић: *Пећки патријарх Јован...*, Земун 1903, стр. 141; ср. Стеван Димитријевић: *Споменица устоличења.* Додатак: *Историјат Пећке патријаршије,* стр. 21.
[1659] Ђоко Слијепчевић: *Пајсије...*, стр. 9.
[1660] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. VI, стр. 108, бр. 10. 110.
[1661] Љуб. Стојановић: *Стари српски родослови и летописи*, стр. 304.

чим су чули за Јованово заточење. Стеван Димитријевић је мислио, да је патријарх Јован, полазећи за Цариград, поставио Пајсија за свога егзарха и тиме га означио за свога наследника[1662].

Избором Пајсија за патријарха дошла је на чело Пећке патријаршије једна, у сваком погледу, изванредна личност. Књижевник и библиофил, сав у традицијама средњовековне српске државе, Пајсије је био будан и неуморан пастир цркве и чувар народа, на који се, поново, била окомила турска власт, огорчена због рада патријарха Јована. За патријарха Пајсија је типично, да је, за време своје дуге управе црквом, покушао да поново васпостави добар однос између Српске православне цркве и турских власти, а да, при томе, не прекине везе са Римском куријом, тада и духовним и верским центром Запада. Морећи се, по нужди околности, са турском државом, патријарх Пајсије је продужио *црквене* везе са Римом, али се *национално* и *политички* почео окретати према православној Русији. „На почетку XVII века, видели смо, патријарх Јован и његови савременици покушали су да се помоћу западних политичких фактора и Римске Курије ослободе тешког турског притиска. Али када су се, током XVII века, Срби уверили да западне силе желе да их искористе у своје сврхе, почели су православни хришћани упирати своје погледе на православно Московско царство.[1663]„

О везама представника Српске православне цркве са Русијом за време патријарха Пајсија биће посебно говора. „Оно што посигурно знамо то је, да су за његове управе учвршћени стални односи између наше патријаршије и Русије. Да ли је њих изазвала ослободилачка идеја или су дошле као природна последица бедног стања, у коме се патријаршија находила, – о томе нам уздрживи записи ових односа ништа не казују. Име патријарха Пајсија помиње се у руским државним хартијама први пут у 1622-ој години[1664].“

Национална политика патријарха Пајсија била је трезвена и реалистичка. Из неуспелих покушаја свога претходника он је извукао логичне закључке и покушао да цркви и народу поврати мир и безбедност. На једној књизи, коју је сâм он повезао, забележио је патријарх Пајсије 1627 (или 1629) године: „И имадох тада многе невоље од оних који су царевали, (колико) то је познато само Богу, али све оставих свевидећем оку (Богу)[1665].“

Свој политички став према Турској царевини Пајсије је заузео у складу са потребама народа какве су тада биле. Путујући много по народу Пајсије је могао свестрано упознати све народне потребе и невоље. Њему је, исто тако, било познато, да ни онај део нашег народа, који се био нашао под влашћу хришћанских држава, није био поштеђен ни од гоњења због вере ни од насиља. Пајсије није могао не знати за случајеве повратка нашега живља са аустриске територије поново у Турску[1666], као и то, да наш живаљ, насељен у хришћанским државама, у првом реду у Аустрији, није стајао економски боље од онога у Турској царевини[1667].

[1662] Стеван Димитријевић: *Споменица...*, стр. 21.
[1663] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 335.
[1664] Стеван Димитријевић: „Односи пећких патријараха с Русијом у XVII веку” (Глас СКА, LVIII, други разред 37, стр. 226).
[1665] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. III, стр. 5652.
[1666] Алекса Ивић: „Из прошлости Срба жумберчана” (Споменик СКА, LVIII/II)
[1667] Алекса Ивић: *Миграција Срба у Хрватску током XVI, XVII и XVIII века,* Суботица 1936; Алекса Ивић: *Миграција Срба у Славонију током XVI, XVII и XVIII века.*

Пајсије је правилно оценио и политичку и економску и војничку снагу савремене му Турске царевине, која је, иако већ у опадању, била још увек доста велика, да је могла сломити све покушаје Срба да се ослободе. Из једнога казивања Јована Радонића се види, да се патријарх Пајсије имао да бори и на другој страни да би очувао самосталност Српске православне цркве од насртаја Охридске архиепископије. У јесен 1641. године, иако већ у дубокој старости, Пајсије је ишао у Цариград, где му је пошло за руком, „да осујети покушај Охридске цркве да Пећку патријаршију потчини себи, како је то раније покушао да изведе охридски архиепископ Прохор, првих година владе Сулејмана II“[1668]. Патријарх Пајсије је, вели Бранислав Ђурђев, успео да изради, „да се већина преотетих имања врати манастиру Пећи. Такав је став довео до учвршћења положаја српске цркве и њене организације“[1669].

Иако стање цркве и народа за време Пајсијеве управе није било лако ипак је било боље него за време патријарха Јована. Из једног *извештаја* барског надбискупа Марина Бициа, са његовог путовања по Албанији и Старој Србији из године 1610, видимо да је црквена организација функционисала. На целом простору од Призрена до Јањева, родног места патријарха Пајсија, нашао је Бици свуда бујна православна насеља. То исто је нашао и на путу од Новог Брда до Прокупља. И у Новом Пазару је нашао доста православних, а свега три куће католика. Изненађује, с обзиром на оно што се крајем XVI века десило са моштима Светога Саве, да је Бици у манастиру Милешеви нашао више од *стотину* калуђера и видео да је црква била покривена оловом[1670].

Ово је било у време када се већ и патријарх Јован био охладио према Западу. Тринаест година касније путовао је по српским крајевима апостолски визитатор Petar Masarechi, који је, такође, оставио интересантна запажања о стању православне цркве. И он вели, да је Србија била пуна „шизматичких села“ и да калуђери држе народ у заблуди. Masarechi зна, да је тадашњи пећки патријарх „é nativo di Jagnevo“ и да има у Србији, и у Бугарској и у деловима Босне и Угарске безброј села, која насељавају православни[1671].

Ово, колико толико, сређено стање у цркви омогућило је, да се појача преписивање и скупљање књига за којима се осећала велика потреба. И у томе послу је предњачио Пајсије: записи и натписи, који су настали за време Пајсијеве управе црквом, кипте подацима о преписивању црквених књига. Поред чисто богослужбених књига преписани су, у ово време, и „Лествица“, *Патерик, Законик, Номоканон;* године 1621. преписана је *Књига Постања*[1672]. Од нарочитог интереса је, да је преписан и *Живот Светога Саве*[1673]... Патријарх Пајсије је не само преписивао, него и откупљивао књиге и сâм их повезивао. Црквене књиге су, у ово време, откупљивали или плаћали да се препишу и поједини световњаци па их онда поклањали црквама за своју душу или за душу својих родитеља. Један запис из 1622. године вели, да је поп Костадин заложио једно „Четворојеванђеље“ код једнога Јеврејина за дуг свога владике. Јеванђеље су откупили, тек после дванаест

[1668] Јован Радонић: *Римска Курија*.., стр. 165.
[1669] *Хисторија народа Југославије,* II, стр. 567.
[1670] Franjo Rački: „Izveštaj barskog nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju god. 1610 po Arbanaškoj i Staroj Srbiji“ (Starine, knj. XX, 1888, стр. 118, 122, 123, 127).
[1671] Krunilsav Draganović: „Izvješće apostolskog vizitatora Petra Maserechija o prilikama katoličkog naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni godine 1623 i 1624“ (Starine knj. XXXIX, 1938, стр. 27-28).
[1672] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. I, стр. 299, број 1049.
[1673] На истом месту, књ. I, стр. 309, број 1149

година, браћа Петар и Тадија и приложили га храму Св. Николе за своју душу и душу својих родитеља[1674].

Српски народ је, у ово време, посведочавао своју верност цркви и на тај начин што је подносио материјалне жртве. За време патријарха Пајсија обнављају се цркве, подижу нове и, приватним прилозима, живопишу. Приложници су често цела братства. Тако је 1616. године обновљена црква манастира Мораче и живописана „у времена нужна и тешка када је било велико насиље од агарјанских чеда на хришћански род и на цркве и манастире[1675]". Сликари су били из манастира Хиландара[1676]. Манастир Добриловину обновили су 1613. године војвода Радич Милошевић са својим племеном, кнежеви Милован Лазаревић и Вукић Вуловић са својим братствима, Војин Радуловић и кнез Павле Вуковић са својим племенима и протопоп Радуле са браћом[1677]. Манастирима се прилажу и земље и стока[1678]. Војводе Мирчета Вујиновић, Новак и Никола Радованов са братством подигли су цркву у селу Чукојевцима у Црној Гори[1679].

Оваквих би се примера, из времена патријарха Пајсија, могло навести још. Сви они сведоче исто: народ је помагао цркву и тој помоћи има да се захвали што је виша црквена управа могла да подмирује своје материјалне обавезе према турској власти, које нису биле мале.

Патријарх Пајсије је неуморно путовао по народу. Он је, видели смо, 1641–1642. године био и у Цариграду. У октобру 1646. пошао је за Јерусалим. Према белешци у једноме запису, на пут је пошао 1. октобра 1646. године а вратио се 11. јуна 1647.[1680] По једном другом запису, у продужењу цитиранога, Пајсије је пошао на пут 24. октобра 1646. а вратио се 28. јуна 1647.[1681] Тешко је рећи, који је од ова два записа тачнији. Падају у очи две ствари: Пајсије је, пред крај живота, врло много путовао, бар записи дају више података о томе. И, друго, Пајсије је, скоро пред саму смрт, ишао на тако далек пут. Ускоро после повратка је умро.

О години и дану смрти патријарха Пајсија има неколико бележака. У *Опитем листу* Пећке патријаршије се вели, да је Пајсије 2. новембра 1647/8. настрадао од бивола: убијен би на Меспах Будосавце[1682]. Белешка каже, да је Пајсије мало жив донет у манастир и да је други дан умро[1683]. Иларион Руварац, оправдано, израз „на Меспах" објашњава да значи „на месту", а за дан Пајсијеве смрти узима 2. новембар 1647. године с напоменом, да је Пајсије управљао Пећком патријаршијом 33 године[1684]. На другом месту Руварац је рекао, да је Пајсије „седео на патријаршијском престолу до године 1646, а те је године 2. новембра од бивола смртно рањен умро"[1685]. Није јасно, коју је годину Руварац

[1674] На истом месту, књ. I, стр. 229, број 1049.
[1675] На истом месту, књ. I, стр. 288, број 1039.
[1676] На истом месту, књ. I, стр. 288, број 1040.
[1677] На истом месту, књ. I, стр. 277, број 992.
[1678] На истом месту, књ. I, стр. 284-285, број 1024 и 1095.
[1679] На истом месту, књ. I, стр. 314, број 1183.
[1680] На истом месту, књ. IV, стр. 153, број 6829.
[1681] На истом месту.
[1682] Гласник српског ученог друштва, XXXV, 1872, стр. 74.
[1683] Иларион Руварац: „О пећским патријарсима" (Из „Истине", 1888, стр. 304).
[1684] На истом месту.
[1685] Гласник српског учен. друштва, XXII, стр. 210.

сматрао као тачну. Радослав Грујић, Павле Поповић и Манојло Грбић узимају, да је Пајсије умро 1647. године[1686].

Интересантно је напоменути, да записи сасвим друкчије сведоче о датуму Пајсијеве смрти. По њима, Пајсије је умро 3. октобра 1649. године[1687]. Један запис вели, да је Пајсије умро у 3 часа ноћу и да „тада би мльва на земљи“[1688]. Из записа се добија утисак, да је његов писац био јако депримиран и ожалошћен. А писац једнога другога записа помиње резигнирано, да се представи „Господин Србима“, јер после његове смрти, „разнето беше оно што је он сабрао од некога ... проклетога Чифутина Ахмеј...[1689]“. Вели, да су том приликом украдене неке ствари и књиге, које је, „најмањи међу људима“, јеромонах Јаков, откупио и повратио.

Патријарха Пајсија је наследио Гаврило Рајић (1648–1655. или 1656, умро јула 1659). Пре избора за пећког патријарха Гаврило је био *рашки* митрополит[1690]. Родом је био из Старога Влаха. Године 1719. назива се кнез Аврам Рајић из села Штитково *унуком* „светопочившег патријарха Гаврила“[1691]. Ово би могло да значи, да је патријарх Гаврило, пре монашења, био световни свештеник и да је имао потомства. Можда је Аврам био Гаврилов унук само по споредној линији.

По подухватима, које је чинио и по гласу који је оставио иза себе, патријарх Гаврило личи много више на патријарха Јована, него на патријарха Пајсија, иза кога је наследио доста сређено стање у цркви. За време Гаврилове управе црквом, која је, стварно, трајала нешто више од *пет* година, почеле су се ствари, за цркву, да мењају на горе. Мање обазрив од свога претходника, патријарх Гаврило је продужио везе са Римом и са његовим мисионарима, који су крстарили по нашим крајевима. Пре него што се упустио у разговоре са мисионарима из Рима патријарх Гаврило је 1649. године био у Цариграду. Околност, да се вратио на свој престо, указује на то, да је он још у то време одржавао коректне односе са Турцима. У Цариград је, вероватно, ишао да учврсти свој положај и однесе дажбине које је имао да плаћа. Идућих година, 1650. и 1651, путује по земљи[1692]. Помиње се и 1653. у манастиру Крушедолу, где је „пописана“ манастирска црква[1693]. У манастиру Крушедолу је, 25. септембра 1654. године, боравио јерусалимски патријарх Пајсије. Запис, који помиње ову посету јерусалимског патријарха, истиче, да је тада био пећки патријарх Гаврило[1694]. Један запис, датиран од 15. јуна 1647. до 1654, казује, да је патријарх Гаврило био у манастиру Црногорска Богородица (Скопска Црна гора), где је добио „Литургију“ на благослов[1695].

Овај запис уноси доста забуне у питање: када је патријарх Гаврило отпутовао за Влашку и Молдавију и одатле за Русију. Стеван Димитријевић је доказао, да је патријарх Гаврило 1. маја 1654. године стигао у руску пограничну станицу Путиваљ, а у Москву је

[1686] Ср. *Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 317; Павле Поповић: *Преглед срп. књижевности*, стр. 58; М. Грбић: *Карловачко владичанство,* I, Карловац 1891, стр. 219.
[1687] Љуб. Стојановић: *Стари записи и натписи,* књ. IV, стр. 158, број 6853; ср. број 6852.
[1688] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. IV, стр. 154, број 6834.
[1689] На истом месту, књ. IV, стр. 155, број 6835.
[1690] На истом месту, књ. I, стр. 352, број 1383.
[1691] На истом месту, књ. II, стр. 53, број 2367.
[1692] На истом месту, књ. I, стр. 364, број 1446; ср. стр. 369, број 1471.
[1693] На истом месту, књ. I, стр. 372, број 1493.
[1694] На истом месту, књ. I, стр. 377, број 1510.
[1695] На истом месту, књ. I, стр. 378, број 1515.

дошао 5. јуна 1654. године, где је изјавио да под његовом влашћу има осам митрополија и тридесет и две епископије[1696].

Узима се, да је патријарх Гаврило 1653. године био у Влашкој и Молдавији, где се неко време задржао па одатле отишао у Русију. Јован Радонић је расветлио политичку позадину овога патријархова пута и довео га у везу са поновним покушајима стварања једног хришћанског фронта против Турака. Патријарх Гаврило је, видећемо касније, одржавао доста интензивне везе са римокатоличким мисионарима, које су биле чисто политичке природе. Године 1652. састао се у манастиру Ђурђеви Ступови са Павлином, а 20. јуна исте године имао је један састанак са призренским католичким бискупом Франом Сојимировићем. Јован Радонић вели, да је састанак између патријарха и бискупа био врло срдачан и додаје: „Природно је онда претпоставити да је сем питања о унији, између њега и патријарха Гаврила било разговора и о чисто политичким стварима. Патријарх је после овога разговора са католичким бискупом отишао на доњи Дунав и у Влашку, како се то види из писма оца Павлина од 2. фебруара 1653. године[1697]."

Пре патријарха Гаврила путовао је за Влашку и Молдавију и сâм бискуп Сојимировић. Чињеница, да је, ускоро после његовог повратка, на исти пут пошао и патријарх Гаврило, упућује на претпоставку о њиховом заједничком раду. И задржавање патријарха Гаврила у Трговишту код војводе Матије Басарабе имало је политичку мисију: патријарх Гаврило је требао да изглади спор између Матије Басарабе и Богдана Хмељницкога. За то време патријарх Гаврило је, заједно са антиохијским патријархом Макаријем, који је такође путовао за Русију, становао у једном манастиру[1698]. Патријарх Гаврило је путовао у пратњи и на добрим коњима, „богато окићеним седлима, посребреним оружјем и с великим триумфом"[1699].

Као главни разлог свог пута у Русију патријарх Гаврило је навео тражење милостиње за своју цркву, која се налазила у великим материјалним тешкоћама. Осиромашење је било тако велико, да се и по црквама и по манастирима служило из дрвених путира ... Када је стигао у Москву патријарх је покушао да тамо штампа, поред осталога, и *Типик избраније многоје от 34 књиг на латинскују јерес* од солунског митрополита Нила Кавасиле, писца XIV века, коју је био донео собом у Москву. Гаврило је био донео и *Житије и повјести свјатих царej србских и патријархов*[1700]. Патријарх је осећао потребу да своме свештенству, које се сусретало са мисионарима уније, дâ једну инструктивну књигу о питањима која су тада била актуелна. А то је била књига Нила Кавасиле.

Могуће је, разуме се, да је патријарх Гаврило путовао у Русију и због политичких разлога, али о томе није остало никаквог писменог трага. У Москви је патријарх Гаврило био добро примљен и од цара и од патријарха: за време свога боравка у Русији Гаврила је два пута примио цар: први пут 12. фебруара 1655. а други 5. фебруара 1656. Са руским патријархом Никоном Гаврило је био у пријатељским односима. За време црквених смута у Русији патријарх Гаврило је једно време заступао патријарха Никона и под притиском околности решио да трајно остане у Русији због чега је био своју пратњу послао натраг у

[1696] Стеван Димитријевић: „Односаји пећских патријарха с Русијом у XVII веку" (Глас СКА, LVIII, други разред 37, стр. 233-270. Димитријевић даје опширан приказа Гаврилова боравка у Русији).
[1697] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 314.
[1698] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 39.
[1699] Стеван Димитријевић: *Односаји...*, стр. 240.
[1700] На истом месту, стр. 244.

Србију. Они су однели кући и предлог Гаврилов, да се бира други патријарх на његово место.

Не знамо тачно шта је утицало на патријарха Гаврила да, касније, промени своју одлуку и зажели да се врати кући. Патријарха су, вели Димитријевић, „с муком пустили из Москве, и то тек онда, када је за изговор нашао одлажење у Јерусалим ради поклоњења светињама тамошњим“[1701]. Уместо да оде у Јерусалим Гаврило се вратио у отаџбину и, изгледа, зажелео да опет заузме патријаршијски престо, али „власти то нису хтеле“[1702].

Дуги боравак патријарха Гаврила у Русији и његов рад тамо нису могли остати непознати Турцима. Када се вратио у отаџбину и зажелео да опет буде патријарх дошло је између Гаврила и патријарха Максима до размимоилажења. Не види се, да је Гаврило могао поново заузети престо. Турске власти су га одстраниле. Тешко је рећи, да ли без учешћа патријарха Максима или са његовим пристанком. „Каквог је учешћа имао Максим у судби Гавриловој, не можемо с поузданошћу тврдити. Може се веровати да га је саблажњива жудња за одржањем престола држала у неком непријатељству према Гаврилу и да је чак и радио нешто против њега, али није ни мислити да је могао у насилној смрти светитељевој тражити излаза за своје самоодржање...“[1703]. Јован Радонић вели, да после Гавриловог повратка Максим „није бирао средства да уклони свога такмаца“[1704].

О смрти патријарха Гаврила има неколико вести. Наши домаћи извори веле, да су га Турци одвели, јер је био „облаган“ и оклеветан. *Пећко Сказаније* вели, да је Гаврило био облаган код турског цара јер је, тобоже, саветовао руског цара да удари на Турке, због чега је био обешен у Бруси између два дуба. Сахранио га је 18. јула 1659. године презвитер Павле[1705]. Le Quien у своме делу Oriens christianus вели, да је патријарх Максим облагао Гаврила и да су га Турци због велеиздаје обесили у Бруси[1706]. Један запис вели, да је патријарх Гаврило отишао у Москву „ради милостиње“ и да је био облаган код везира у Цариграду и „осуђен на смрт дављењем и да, целокупан лежећи, овај светитељ и чини многа чудеса“[1707]. Због своје мученичке смрти патријарх Гаврило се сматра свецем.

Патријарх Максим (1655. или 1656. до 1674, умро 30. октобра 1680). За Максима *Дечански споменици* веле, да је био родом из Скопља[1708]. Дошао је на патријаршијски престо за време боравка патријарха Гаврила у Русији: када је он поручио да се више неће враћати у отаџбину био је за његовог наследника изабран Максим, који је пре тога био рашки митрополит[1709]. Можда је то био случај, али и избор Максимов за патријарха показује, да су дуго времена за пећке патријархе бирани рашки митрополити, што ће се касније, поновити неколико пута.

Иако се Максим помиње у неколико записа о њему се, стварно, зна врло мало. За патријарха је изабран 1655. године и као такав се помиње 1656: био је у Скопљу и ту нашао Пентикостар, који је, изгледа, раније припадао патријарху Пајсију[1710]. У *Пећком*

[1701] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 40.
[1702] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 332.
[1703] Стеван Димитријевић: *Односаји...*, стр. 271.
[1704] Јован Радонић: *Рилска Курија*, стр. 349.
[1705] Гласник српског ученог друштва XXXV, стр. 74.
[1706] Код: Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 331.
[1707] Љуб. Стојановић: *Стари срп. записи и натписи,* књ. III, стр. 60, број 4992.
[1708] Серафим Ристић: *Дечански споменици*, стр. 83.
[1709] Радослав Грујић: Максим Скопљанац (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 652).
[1710] Љуб. Стојановић: *Стари срп. зап. и натписи,* књ. I, стр. 380-381, број 1543.

Поменику Максим се помиње 1656. године као „Максим, милошћу Божјом патријарх пећки“[1711].

Има података који казују, да је патријарх Максим много путовао не само по својој патријаршији него и изван ње. Узрок његових честих путовања био је, углавном, двојак: прикупљање прилога за цркву, да би се могле платити дажбине Порти и потреба верског и националног окрепљења народа. Године 1658. патријарх Максим је био у манастиру Хиландару и отуда донео на поклон „мали дар ово Четворојеванђеље да се из њега служи и да почива на светом престолу у олтару неотуђено за вечна времена ради спасења душе и трајног помена...“.[1712] Године 1661. патријарх је путовао у Влашку. Запис, који помиње ово путовање, не даје никаквих ближих података, него само вели, да је те године патријарх Максим путовао у Влашку[1713]. Идуће године био је патријарх у Самокову, које је улазило у састав Пећке патријаршије[1714]. У Самокову је био и 1664. године и из Самокова отишао у Разлог[1715]. Године 1666. био је патријарх Максим у манастиру Шишатовцу: ту су, према запису који потиче од самога патријарха, биле мошти св. Стевана Штиљановића и патријарх је дошао да им се поклони. „Овде дођох,“ забележио је патријарх, 20. фебруара 1666. године. Нека је слава Богу, који је изволео удостојити и нас грешне да се поклонимо овоме светоме храму и преподобном оцу[1716]“.

У запису о својој посети манастиру Никољу по Кабларом о Ђурђеву дану 1671. године навео је патријарх Максим целу своју титулу: „Максим, Божјом милошћу архиепископ пећки и патријарх свима Србима и *Бугарима* и другим“, као што се то налазило у титулатури пећких патријарха од Макарија Соколовића. У запису је патријарх забележио, да је султан Мехмед IV (1648–1687) издао „јасак“ (забрану), да се вино не сме држати у граду нити на ма коме другом месту осим само по селима. „И тада, додаје патријарх, би велика невоља за род хришћански[1717]...“ Ово о забрани вина по градовима и, свакако, по механама по друмовима, могло се односити на забрану вина мухамеданцима. У објашњењу речи „јасак“ Вук Стефановић наводи стихове:

„Цар Сулејман јасак учинио
Да с' не пије уз Рамазан вино“[1718].

што би се могло узети, да су мухамеданци свих народности, и поред забране, радо пили вино.

Овај је запис интересантан и због тога што се патријарх у њему назива „хаџи-Максим патријарх“. Ово значи, да је патријарх Максим пре ове године, али не знамо када, био у Јерусалиму на поклоњењу гробу Господњем[1719]. У запису од 18. августа 1671. године патријарх Максим се назива *поклоником* гроба Божијега и вели, да је у Светој Гори (када је пре тамо био или је поново посећивао Свету Гору) купио од даскала Захарија, који је био ученик светопочившега духовника Дамаскина, књигу *Тактикон* и приложио је

[1711] На истом месту, књ. I, стр. 381, број 1536.
[1712] На истом месту, књ. I, стр. 385, број 1557.
[1713] На истом месту, књ. I, стр. 389, број 1576.
[1714] На истом месту, књ. I, стр. 391, број 1590.
[1715] На истом месту, књ. I, стр. 394, број 1605.
[1716] На истом месту, књ. I, стр. 396, број 1619.
[1717] На истом месту, књ. I, стр. 406, број 1665.
[1718] Вук Стефановић Караџић: *Српски рјечник*, стр. 257.
[1719] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 406, бр. 1665.

цркви Пећке патријаршије. Патријарх је запретио, да књига не сме бити однета одатле него мора бити ту држана[1720].

Године 1672. „пописан“ је храм Св. Николе у Пећкој патријаршији „мздоју“ патријарха хаџи-Максима[1721], а године 1675. он је дао „за љубав“ цетињском митрополиту Руфиму један Минеј за септембар[1722]. Он се, овде, помиње као „стари патријарх Максим“. Руфим је, изгледа, био патријархов егзарх, титула, коју су цетињски митрополити имали и касније (на пр. Василије Петровић).

Рајко Веселиновић мисли, да се патријарх Максим због болести повукао из активне управе црквом већ 1674. године и да је, стварно, Патријаршијом управљао Арсеније III Црнојевић[1723]. Патријарх Максим је дуго времена лежао одузет, због чега му је, још за време живота, изабран наследник у личности Арсенија III Црнојевића[1724] ... Три записа из 1680. године помињу смрт патријарха Максима: један вели, да се, 30. октобра 1680. године, у Пећкој патријаршији „претстави блажени отац и господин Максим патријарх српски“[1725]. Трећи запис вели, да се Максим упокојио 29. октобра у „трећи час ноћи“ у освит 30. октобра и додаје, да је Максим био „велики ревнитељ светога престола“[1726].

Ово је, углавном, све што се зна о патријарху Максиму. Јован Радонић вели за њега да је био „учен и добар“ и да га је гонио цариградски патријарх. Радонић, исто тако, указује на то, да је патријарх Максим одржавао живе везе са пропагаторима уније, али да до уније са Римом није дошло. Пропагатори уније оптуживали су патријарха Максима, да је био похлепан за новцем. „Може бити стога, што су се од католика чуле тужбе да их патријарх хоће да опореже наметима, исто онако као и православне[1727]...“ О опорезивању римокатолика од стране српских патријарха и епископа има доста података у *Фојничким рефестама,* али оно што се односи на патријарха Максима није сасвим јасно, што, разуме се, не значи, да патријарх Максим није покушавао да убира порез и од римокатолика[1728].

Патријарх Максим није одржавао тешње везе са Русијом, а био је обазрив и према мисионарима уније. Бранислав Ђурђев вели, да је Максим 1656. године, дакле одмах после учвршћења на престолу, прекинуо преговоре са Римом[1729]. Изгледа, да је патријарх Максим јасно прозрео намере и циљеве пропагатора за црквено јединство са Римом па се посвећивао раду на учвршћивању православља и у земљама северно од Саве и Дунава, које су биле изложене јакој унионистичкој пропаганди. „Он,“ вели Јован Радонић за Максима, „усавршује црквену организацију у Срему, Славонији и Војводини и енергично спречава акцију Римске курије и Бечког двора на ширењу уније међу православним Србима. Патријарх Максим обратио је своју пажњу и Србима граничарима у Вараждинском генералату за које је цар Фердинанд II, иако васпитаник језуита, рекао да су ‚antemurale di tutti questi paesi contro Turchi ‘[1730].“

[1720] На истом месту, књ. I, стр. 407, број 1666.
[1721] На истом месту, књ. I, стр. 409, број 1682.
[1722] На истом месту, књ. I, стр. 415, број 1708.
[1723] Рајко Веселиновић: *Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности,* стр. 8.
[1724] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 345.
[1725] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 424, број 1769; ср. број 1770.
[1726] На истом месту, књ. I, стр. 425, број 1771.
[1727] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 275.
[1728] Споменик СКА LXVII, стр. 154, 158.
[1729] *Хисторија народа Југославије* II, стр. 570.
[1730] Јован Радонић: „О Македонцу Макарију, владици цетињском у првој половини XVII века“ (Историски записи, књ. X, св. 2, 1954, стр. 412).

Наследник патријарха Максима био је Арсеније III Црнојевић (1674. до 1690, умро 27. октобра 1706. године). Рођен на Цетињу 1633. године, Арсеније, вероватно, потиче од старе владарске породице Црнојевића. Из те исте породице потицао је и барски надбискуп Андрија Змајевић, чији су се преци покатоличили. Змајевића и патријарха Арсенија III везивало је лично пријатељство[1731].

О раној младости, школовању и ступању у монаштво Арсенија III не знамо ништа. Из његовог одзива о патријарху Максиму, кога он назива добрим оцем и учитељем[1732], види се, да му је био близак и да је код њега уживао велико поверење: био је придворни монах, а године 1665. изабран је за игумана манастира Пећке патријаршије[1733]. На овоме положају остао је четири године: године 1669. изабран је за титуларног митрополита *пећког,* односно *хвостанског* и посвећен на Спасовдан, 20. маја, исте године[1734]. Овим избором Арсеније је већ био предодређен за Максимовог наследника. Због тешке болести патријарха Максима Арсеније је већ од 1671. године вршио патријаршијске дужности, али се у јавности у овој улози појављује чешће тек од 1674. године, шест пуних година пре смрти патријарха Максима.

Цео живот патријарха Арсенија III Црнојевића био је пун тешких подвига и жртве. Време у коме је живео било је пуно крупних догађаја на целом српском простору, који су доносили далекосежне последице за српски народ. Хришћански Запад, никада довољно сложан када се ради о крупним историјским збивањима, вођен снажном вољом папе Инођентија XI, спремао се да уништи турску власт на Балкану. Много шта је указивало на то, да се почео оцртавати сутон турског господства у Европи. Млетачка република и Аустро-Угарска, две главне хришћанске силе тога доба, биле су разаслале своје емисаре у српске крајеве, где је народ нестрпљиво ослушкивао све што су ови емисари, издашни у обећањима, предочавали. Црквени људи, ширих погледа и са више искуства, нису само са уздасима дочаравали буђење Русије, него су неки од њих и лично одлазили тамо и причали из свог горког личног искуства о тешкоме ропству под Турцима. Митрополит скопски Јевтимије казивао је у септембру 1687. године у Русији: „Не живимо, него јако патимо од оних, који господаре над нама и који намећу на нас тешке неиздржљиве дације. Митрополија нам је старо здање и расипље се, а никако не дају да се обнови или покрпи. У данашње, пак, време с једне стране немачки цезар запленио је пода се *седам* епископа српских: будимског, пожешког, липовског, темишварског, вршачког, црногорског и бачког, а с друге стране венецијанске војске приступају близу к нама. С треће стране Турци се врло ражестили на нас православне, чинећи насиље, и ко је у стању да исповеди свакодневна прекоравања и страховања од њих[1735].“

У време када су се царства почињала да смењују био је српски народ интересантан и Бечу, и Млецима, и Папској курији и Русији, која се под Петром Великим била почела да буди из вековне летаргије. „Као што су Млеци с помоћу Срба желели да напредују у јужном Приморју, Херцеговини и Босни, мислио је цар Леополд да ће у рату с Турцима искористити помоћ српског народа. Намеравао је да с помоћу Срба продире дуж Моравске

[1731] Петар Колендић: „Андрија Змајевић о патријарху Арсенију III,“ (Гласник скопског научног друштва, књ. II, св. 1-2, 1927, стр. 291).
[1732] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. IV, број 7038.
[1733] На истом месту, књ. VI, стр. 118, број 10. 175.
[1734] На истом месту, књ. IV, број 6971.
[1735] Стеван Димитријевић: „Односаји...“ (Глас СКА, LX, други разред 38, стр. 155.

долине, а тако исто у Босну и Херцеговину, да би преко Дубровника избио на Јадранско море и ухватио везу са Напуљском краљевином шпанских Хабзбурга[1736]."

На челу српског народа, око кога су се отимале тадашње велике силе, и који је и раније устајао против Турака и био у дугој борби са њима, стајао је патријарх Арсеније III Црнојевић, који је, и по положају који је имао и по својим личним особинама, био носилац највишег ауторитета цркве, у којој су биле оваплоћене идеја и тежња старе српске државе, која је постепено нестајала у упорној борби с Турцима. „Да није било самосталне српске цркве, као феудалне организације, не би се српски народ у XVI и XVII вијеку појављивао као *политички фактор,* нити би у *идеологији* српског народа под турском влашћу била сачувана тако жива свијест о некадашњој држави. Чување Немањићке традиције и свијест о држави било је важан фактор у стварању српске националне свијести, када се она у току XVIII и XIX стољећа, с појавом нових друштвених снага у српском народу, почела развијати[1737]."

И да није од природе био човек живог политичког интересовања и сâм жељан слободе, патријарх Арсеније III не би могао, на ветрометини на којој се нашао, остати по страни. У вртлогу сукоба разних утицаја, од којих је сваки ишао за својим циљем, није се било лако снаћи патријарху Арсенију. Тим пре што су, видећемо, сви желели да га имају на својој страни. Он је све њих интересовао и као духовни и као политички представник српског народа коме цео преокрет, који се оцртавао, није донео много среће.

Патријарх Арсеније III познавао је и своју земљу и свој народ веома добро. Он је често путовао по својој патријаршији и тиме вршио и пастирски и национални утицај на народ. Чим је почео да врши патријаршијску власт патријарх Арсеније је сишао у Црногорско приморје, где се састао са барским надбискупом Змајевићем, који је забележио да је Арсеније тада био „у добу 35-40 година, лепа и достојанствена изгледа и у опхођењу врло љубазан".[1738] У своме делу *Држава света, славна и крепосна љетопис црковна* забележио је Змајевић о Арсенију III: „...Наш драг пријатељ, и у владању реченога краљевства Сервије (кога се сада и ми недостојни начелник по обичају Свете Римске цркве находимо) како је дружбеник, дао Бог, да у послуху Светога Престоља буде као и Свети Сава, на мјесто кога и сједи[1739]."

Као од турске власти званично признати представник српског народа патријарх Арсеније је имао право и на оружану пратњу када путује по земљи. Када је био у Приморју Арсенија III је пратила једна група од 30 наоружаних коњаника, што је на народ чинило снажан утисак ... Године 1674. патријарх Арсеније је посетио Босну[1740]; Браничево је посетио месеца априла 1676. године и у једном запустелом манастиру нашао један минеј и на њему се потписао и задржао га за себе[1741]. Исте године био је у Срему[1742]. Године 1677 патријарх је био у Жичи и, поново, у Браничеву[1743]. Непосредно пред одлазак на хаџилук у Свету Земљу патријарх је био у Будисавцима, метоху манастира Пећке

[1736] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 385.
[1737] *Хисторија народа Југославије,* књ. II, стр. 572.
[1738] Код Јована Радонића: *Римска Курија*, стр. 363.
[1739] Петар Колендић: „Андрија Змајевић о патријарху Арсенију III" (Гласник скопског научног друштва, књ. II, св. 1-2, 1927, стр. 291).
[1740] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 414, број 1705.
[1741] На истом месту, књ. I, стр. 415-416, број 1713.
[1742] 129 На истом месту, књ. I, стр. 418, број 1728.
[1743] На истом месту, књ. I, стр. 423, број 1759; срв. књ. IV, број 7022.

патријаршије[1744]. Године 1682. патријарх Арсеније III приложио је манастиру Свете Богородице на Цетињу Минеј за месец фебруар и на њему се својеручно потписао: „Арсеније, Божјом милошћу патријарх пећки и свих Срба и Бугара и осталих[1745].“ По свој прилици Арсеније је овај пут био и сâм на Цетињу. То је могло бити пред његов одлазак у Свету Земљу, куда је пошао почетком јесени 1682. године и „не слутећи да је рат на помолу“[1746].

О своме путовању у Свету Земљу водио је патријарх Арсеније кратак *дневник.* У томе дневнику нема ничега нарочито интересантног: бележио је свакодневне догађаје и згоде и незгоде на тако дугом и тешком путу. Часни пост и Васкрсење провео је патријарх Арсеније у Јерусалиму, где је, 22. марта 1683. године, на једној књизи забележио ово: „Нека се зна да године 1683. дођох ја, смирени архиепископ пећки, поклонити се Светом Гробу Господњем и другим светим местима ради умножења мојих грехова. Тада обдржаваше престо светога града Јерусалима наш брат кир Доситеј, а ја грешни обдржавам *српски* престо у ова тешка и напорна времена. Потписах својом руком 22. дана месеца марта у Јерусалиму у четвртак када се поје велики канон[1747].“

За наше црквене великодостојнике био је одлазак на хаџилук у Свету Земљу не само крупан лични религиозни доживљај, него је он доприносио и подизању њиховог угледа у народу, а и код турских власти које су, иако нехришћанске, гајиле поштовање према људима, од религиозног и црквеног угледа ... После Васкрса патријарх Арсеније се вратио кући. Већ почетком децембра 1683. године, о дану Светога Николе, видимо га у манастиру Никоље под Кабларом, где је, 8. децембра, записао, поред осталога, и ово: „...А тих година бејаше по целој земљи велико зло од амира султана Мехмеда (Мехмед IV, 1648–1687) и велика нужда притискаше хришћански род; и беху по свој земљи велики сурсати и намети; и сва сила исмаилићанска гредијаше по мору и по суху као крилате змије на славни град Беч, али се Господ гордима супротстављa те се (султан) врати узалудан, а Угри му сву војску предадоше мачу. И настаде велика невоља по свој земљи[1748].“

Турски пораз под Бечом, који патријарх Арсеније помиње у своме запису, био је 18. септембра 1683. године. Ова победа над Турцима спасила је не само Аустро-Угарску, него је окрепила хришћанске државе, осим Француске, да, уз пуну подршку папе Иноћентија XI, склопе 5. марта 1684. савез, познат под именом *Света Лига.* Савезу су припадале Аустро-Угарска, Пољска и Млетачка република. Посредовањем папе Иноћентија XI дошло је 6. маја 1686. године, до савеза између Пољске и Русије, што је још више појачало добре изгледе за борбу против Турака. У подножју брда Харшања, у околини Мохача, турска војска је 12. августа 1686. године претрпела нов пораз. Те исте године дигли су се Срби у Банату против Турака.

За српски народ био је пад Београда од нарочите важности: 6. септембра 1688. године ушао је Макс Емануил на челу царске војске у Београд и тиме, још изразитије, документовао царску вољу да продужи рат против Турака од кога су сада, много више него раније, балкански хришћани очекивали своје ослобођење. Када су Турци, августа 1688. године, претрпели још један пораз код Баточине, јужно од Београда, морала се

[1744] На истом месту, књ. IV, број 7023, 7024, 7067.
[1745] На истом месту, књ. I, стр. 428, број 1794.
[1746] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 377.
[1747] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 432, број 1815.
[1748] На истом месту, књ. I, стр. 433-434, број 1824.

турска војска повући до Ниша, да се ни ту дуго не задржи: једно крило аустријске војске било је допрло до Пирота, а друго је било упућено преко Прокупља, „да оданде, преко северне Арбаније, избије на Јадранско море и отсече Босну и Херцеговину од турског царства“[1749]. Из Приморја су Млечићи продирали дубље у Црну Гору и трудили се да патријарха Арсенија привуку на своју страну.

Под јаким утицајем овако настале ситуације није никакво чудо ако је патријарх Арсеније III почео веровати да је настало распадање Турске царевине. Победе хришћанских држава биле су знатне и њему се, као врховном представнику Српске цркве и народа, постављало питање: *како* и *куда* да се определи? Има се утисак, да се патријарх одлучивао обазриво. После повратка са хаџилука патријарх је опет путовао. Најпре је посетио манастир Ђурђеве Ступове, а 1686. године видимо га у манастиру Осогову где решава „некоје настројеније о црковних вешчах“[1750]. По списку црквених утвари, које сâм патријарх наводи у својеручно писаном запису, види се, да је манастир Св. Јоакима Осоговског још и тада био богат са црквеним утварима и да су све биле од сребра[1751].

Ако је, у почетку рата хришћанских држава са Турском патријарх Арсеније вршио канонске визитације по целој својој пространој патријаршији, као и у мирно време, новонастало стање довело га је у тежак положај. Његова слобода кретања била је сада умањена и он се морао одлучити на коју ће страну. „Требало је пристати уз западне силе, Аустрију и Млетке, али је на тој страни грозила опасност православљу. Пећка патријаршија је већ раније то искусила у Војној граници, где је православље било изложено двојакој агресији, Римске Курије и Бечког двора који су, видели смо, сваком згодном приликом радили на томе да Србе под видом уније приведу Римској цркви. Сâм патријарх, такође, могао се о томе уверити лично када је 1676 био у Срему, а 1684 у околини Пакраца[1752].“ Пишући о овим посетама патријарха Арсенија III Димитрије Витковић је рекао: „Многу горку чашу морао је он да испије стојећи чврсто као бранитељ православља у сваком крају, куда се наш народ био расуо[1753].“

С друге стране Турци су, иако им је бар неутралност српског народа у њиховом рату са хришћанским државама била потребна, појачано насртали и на народну имовину и на српске цркве и манастире. Један запис из 1688. године бележи, да је цар Леополд I протерао Турке чак до Цариграда и додаје: „...Ах, како тада запустеше многи манастири и четири лавре изгореше огњем: манастир Хопово, Милешево, Рача и Раваница. У томе месту многи иноци примише смрт од мача[1754].“ Писац записа се јада: „...И погубише (Турци) врло много хришћана, разорише свете мошти и би по речима Господњим: устаде народ на народ и брат брата дављаше и мучаше[1755].“ Године 1690. напао је „паша Гашли од фиса Гашу“ манастир Дечане, мучио игумана Захарију, опљачкао манастир, а игуман је умро трећи дан од злостављања. Пашу је, вели игуман Данило, наследник Захаријев, казнио свети Краљ тиме што се „сав, тамо он, распаде, расточи се жив, зуби му поиспадаше и са муком душу испусти[1756].“ Године 1684. жалило се изасланство манастира

[1749] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 386.
[1750] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 440, број 1859.
[1751] На истом месту.
[1752] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 392.
[1753] Димитрије Витковић: „Патријарх Арсеније III Црнојевић у Пакрацу“, (Старине југосл. академије знаности и умјетности, књ. XXXVI, 1918, стр. 165).
[1754] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 446, број 1895.
[1755] На истом месту, књ. I, стр. 450, број 1918.
[1756] На истом месту, књ. I, стр. 453, број 1935.

Крушедола у Москви, да су им Турци однели *дванаест* товара аспри и да су тешке невоље које они свакодневно трпе због православља[1757].

У пролеће 1688. године опљачкао је Јеген-паша благо Пеќке патријаршије, „које се налазило скривено у једној од купола манастира Грачанице, а које је ту гомилано још од деспота Ђурђа. Однео је око 100.000 талира делом у готову, делом у сребрнарији; златни крст са необично драгоценим драгим камењем, архиепископске штаке, врло богате митре. Све је то са другим драгоценостима однео на девет коња. Ухватио је и самога патријарха и одвео га са собом на магарцу. Хтео му је отсећи главу зато, јер га је један калуђер оптужио да је послат новац од бечког ћесара да се подиже војска. Да би спасао живот патријарх је био принуђен да даде још 10.000 талира“[1758].

Године 1689. патријарха Арсенија Турци су хтели поново да ухвате и одведу у Цариград. „Порта је с правом сумњала у политичку исправност и поданичку верност српског патријарха. Патријарх Арсеније је два пута бежао из Пећи испред освете Турака[1759].“ Овај пут је побегао у Црну Гору (у Никшић), где је, преко цетињског митрополита Висариона, ступио у ближу везу са Млецима. Проигуман манастира Добриловине, јеромонах Василије, записао је 1689. године, да је патријарх Арсеније III био на Цетињу, где му је дао „писаније“ да буде исповедник за Црну Гору и Приморје[1760]. Са патријархом Арсенијем дошао је на Цетиње и владика Руфим, који је, са доста резигнације, забележио на једној књизи цетињског манастира, да је дошао на Цетиње „због велике беде, коју, и да се не казује, може схватити сваки мудар човек (каква је) када се царство мења ... Може Бог дати да ће архијереји опет видети нашег заједничког оца и патријарха у својој епархији и да не будемо разгоњени од безбожних чеда“[1761].

Док се ово дешавало са патријархом аустријске трупе су биле освојиле цело Косово и дошле у Пећ, седиште Патријаршије. Генерал Енеја Сивије Пиколомини, који је освојио и Призрен и Пећ, тражио је да се патријарх Арсеније одмах врати у Пећ, јер, „ако у року од *седам* дана не буде тамо, нека више не долази“[1762]. Са патријархом је требало да дође у Пећ и цетињски владика Висарион, који је био склонији сарадњи са Млецима него са Аустро-Угарском. „Владика Висарион, као и патријарх Арсеније и читав наш народ, нашао се између две ватре. Патријарх, у бризи за свој положај и судбу свога народа ... бацио се у наручје цара Леополда, а владика Висарион, руковођен материјалним разлозима, остао је с Млецима[1763].“

Ослобођењу Косова и Пећи радовао се и митрополит Висарион и сâм записао на једној књизи, коју је повратио из Скадра, где је била однета 1580. године, да је „богомрски род царства Исмаилова и његов зли народ био отеран са Косова и од ‚места дома Спасова’ које се зове Пећ, архиепископија и заједнички стан и *пресветло сунце,* које обасјава и своје зраке распростире по свој српској земљи. Би им, међутим, само кратко време подложено“[1764].

1757 Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 196.

1758 Рајко Веселиновић: „Арсеније III Црнојевић“, стр. 15; ср.: Мита Костић: „Јеген-пашина похара патријархова блага из Грачанице 1688“ (Јужни преглед, 1934, 20)

1759 Рајко Веселиновић: *Арсеније III Црнојевић*, стр. 16.

1760 Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 449, број 1909.

1761 На истом месту, књ. I, стр. 448-449, број 1908.

1762 Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 399.

1763 На истом месту, стр. 399.

1764 Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 448, број 1907.

Да не би изгубио престо патријарх Арсеније III се вратио у Пећ и одатле отишао у Призрен да се састане са Пиколоминијем, који је с патријархом преговарао у име цара Леополда I. „Том приликом патријарх је од Пиколоминија добио заштитни лист. Од 20.000 добровољаца у Призрену један део је задржан под оружјем, а други су пуштени да иду кући и обрађују земљу[1765].“

Генерал Пиколомини схватио је менталитет нашега народа и умео да Србе привуче на страну бечког двора и покрене на масовни устанак против Турака, који су се били озбиљно почели спремати за протуофанзиву. Велики везир Мустафа-паша Ћуприлић схватио је значај хришћанске раје у борби између турског царства и хришћанских држава. У новембру 1689. године он је издао „низами-џедид“ (нови ред) по коме се раја могла опорезивати једино са *главарином* од једне форинте, а у децембру исте године Ћуприлић је „прогласио амнестију за све устанике, који су пребегли на аустриску страну само да би населио опустеле српске крајеве, јер Турци не би иначе од њих имали никакве користи“[1766].

Генерал Пиколомини је умро 9. новембра 1689. од куге. Међу царским генералима није се више нашао ниједан, који би умео прићи српским масама и везати их за себе. У међувремену је турска војска све више јачала и, крајем 1689. године, концентрисана код Скопља: 2. јануара 1690. године Турци су код Качаника извојевали велику победу, а аустријска војска се морала повући до Ниша. Борбе су биле продужене, али се ратна срећа све више клонила Турцима: 24. септембра 1690. је пало Смедерево, а 8. октобра, исте године, Турци су освојили Београд и поново прешли Саву и Дунав. Код Сланкамена турска војска, 19. августа 1691. године, била је страшно потучена: на бојишту је остао и Мустафа-паша Ћуприлић са 18 паша и 20.000 војника. У боју код Сланкамена учествовали су и Срби у *посебним* војним јединицама под командом Јована Монастерлије. Српске снаге су бројиле 10 000 војника.

Повлачење аустријске војске према северу узроковало је и *масовни* покрет једнога дела српског народа на челу са патријархом Арсенијем III Црнојевићем, неколико владика, калуђера и свештеника. Са патријархом се повлачио и велики број народних првака: повлачили су се сви они, који су били активни у борби против Турака и који нису смели да остану код својих кућа. „Стога патријарх покупи у патријаршији све драгоцености, па са доста калуђера и народних првака и са много, већином имућног народа, који се бојао турске освете, почне повлачити за аустријском војском, и преко Новог Пазара и Студенице дође до Београда. Калуђери и сељаци, који нису хтели бежати, него су остали на своме огњишту, били су поубијани и заробљени, или су се повукли у брда и затим разишли на све стране. У земљама, у којима је некад био центар старе српске државе, почела је овлађивати пустош, а проређене редове српског становништва у оним крајевима почели су тада постепено попуњавати Арнаути[1767].“

Када се патријарх Арсеније III нашао у Београду било је са њим пет владика, једанаест капетана и седам игумана (од којих само двојица из Србије: један из Студенице, а други из Сопоћана)[1768]. У јуну 1690. године, неколико месеци пре него што су Турци

[1765] Рајко Веселиновић: *Арсеније III Црнојевић*, стр. 93.

[1766] Мита Костић: „Један устанак Срба и Арбанаса у Старој Србији против Турака 1737–1739 и сеоба у Угарску“ (Гласник скопског научног друштва, књ. VII-VIII, 1930, стр. 169).

[1767] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 248-285; ср. В. Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 360.

[1768] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 360.

освојили Београд, патријарх Арсеније, епископи који су били са њим и народни прваци одржали су један *договор* на коме је закључено, да се пошаље у Беч цару јенопољски епископ Исаија Ђаковић, који је важио као човек веома окретан и са добрим везама у Бечу. Оно, што су патријарх Арсеније и српски прваци тражили од цара, ушло је у *привилегије,* које им је цар издао 21. августа 1690. године.[1769]

И пре него што су добили царске *привилегије* Срби су прешли преко Саве и Дунава. Они су се, вели Јован Томић, „просто повукли из Србије у Срем и даље у Угарску исто тако као што су се пре тога били повукли из Старе Србије у Србију, само с том разликом, што је себи, против воље ћесарове, био обезбедио долазак у нову покрајину привременог заузећа ћесарова...“[1770].

Прелазећи у Срем и повлачећи се даље на север све до Будима и Сент-Андреје, патријарх Арсеније није, изгледа, напуштао наду да ће се опет вратити на свој престо и васпоставити целину своје патријаршије. Иако је успео да се спасе сигурне смрти од Турака патријарх Арсеније се нашао у новим тешкоћама, које га неће напустити све до смрти. Изузетно је трагично у његовој и иначе горкој судбини, да је баш за његово време разбијено јединство Пећке патријаршије. Он је сав био „у традицији обновљене Пећке патријаршије, све подручје на коме наш народ стануje замишљао је он и сматрао као целину. Јединство наших земаља, и према томе јединство народа, који у њима живи, за њ је потпуно одређен појам. Пада у очи да он не говори о историским границама и областима српског подручја него да он као нашу земљу сматра све оне области у којима се тада налазио наш народ и над којим се распростирала његова власт; за њ не постоје историске границе него границе стварног и живог народног поседа, мада пише да те границе, определише нам у давнини самодржавни и светопочивши краљеви наши“[1771].

Искуство, које ће стицати под новом влашћу, показаће му да су спољни фактори и велике силе јаче од њега и од његовог родољубља. У једној представци руском посланику Возњицину из 1698. године патријарх моли, да му буде омогућено, да „као што је пре изгнања свога, тако да и сада, иако је под царском влашћу, свој православни народ у турској области, светског и духовног чина, наставља и по закону свете источне цркве влада њиме. Навалили су Турци наметати даџије на црквене и духовне чинове, не само против старих обичаја, него газећи и свој закон, који је састављао њихов лажни пророк, а у коме им оправдано забрањује гњавити данцима клир цркве хришћанске“[1772].

После Карловачког мира (1699. године), којим је повучена граница између Турске и Аустро-Угарске, нестало је наде да се патријарх Арсеније III може вратити на пећки престо. Александар Маврокордато, турски опуномоћеник на преговорима о миру, објаснио је руском посланику због чега Порта не дозвољава да се патријарх Арсеније врати на евој престо. „Бивши је пећки патријарх“, рекао је Маврокордато, за то *остављен,* што он није живео као човек духовног чина, и, оставив црквене, упуштао се без потребе у многе грађанске ствари. При свем том, на његово је место *послат* тамо други патријарх. Ако, пак, посланици желе да бивши патријарх по пређашњему живи у турској држави, он нека пређе у влашку земљу и у њој живи...“[1773].

[1769] Јован Радонић: „Исаија Ђаковић“ У *Слике из историје књижевности,* стр. 279-283.

[1770] Јован Н. Томић: *Десет година из историје српског народа под Турцима* (1683 до 1693), Београд 1902, стр. 200-201.

[1771] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 361.

[1772] Стеван Димитријевић: „Одношаји...“ (Глас СКА, LX, други разред 38, стр. 186).

[1773] На истом месту, стр. 191.

Патријарх Арсеније III Црнојевић остао је све до смрти у својој новој постојбини. Умро је, после тешких и мучних борби за верска и национална права свога народа, 27. октобра 1706. године у Бечу. Више од шеснаест година он је туговао за напуштеним пећким престолом на који је био изабран други патријарх.

После преласка Арсенија III у земље северно од Саве и Дунава постављен је за пећког патријарха Калиник I. *Дечански споменици* називају га „Калиник от Скопље"[1774]. И Радослав Грујић га назива *Скопљанцем,* али о њему даје мало података. Почетак његове управе Пећком патријаршијом ставља у 1691. годину и вели, да је узео управу над Српском црквом у тешко време после сеобе патријарха Арсенија III и „успео да очува самосталност Пећке патријаршије и олакша судбину Србима, заосталим на старим огњиштима"[1775]. Иларион Руварац је, такође, тврдио, да је Калиник постављен за патријарха 1691. године[1776], што прима и Јован Томић са напоменом, да је то било у пролеће 1691. године. За Томића није било сумње, да је Калиник био већ 1691. године пећки патријарх. Ово брзо постављање новог патријарха Томић доводи у везу са намером великога везира Ћуприлића, да „постављањем новог патријарха Арсенију III одузме власт над султановим поданицима православне вероисповести и да, сузбијајући сваку његову акцију код ових, задржи њихово даље исељавање у ћесарове земље. Са том намером био је постављен Калиник за патријарха. И он је ради тога и предузимао кораке код епископа избеглих у туђе земље да се поврате у своје дијецезе, не би ли стање српске цркве повратио у првашњи ред, па задобивши за се свештенство да утиче на православни народ"[1777].

Поводећи се за горе наведеним мишљењима и Рајко Веселиновић ставља почетак управе патријарха Калиника у 1691. годину и истиче, да он није „изабран за пећког патријарха *саборно,* већ да су га Турци *поставили"* и да га, због тога, дуго времена српски епископи у Турској нису хтели признати за патријарха и као доказ за то наводи случај цетињског митрополита Данила Петровића Његоша, који је 1700. године ишао у Сечуј да га патријарх Арсеније III посвети за епископа[1778].

Место о постављању Калиника за патријарха од стране Турака Веселиновић је нашао код Нићифора Дучића, који то исто тврди, али друкчије објашњава. Он вели, да Калиника „није изабрао српски сабор, јер су једни митрополити и епископи избјегли са патријархом Арсенијем; једни се (стари и изнемогли), повукли у манастире, који не бејаху изгорјели, и у њима се прикрили и помрли. Он је наметнут Пећкој патријаршији, али је био добар архипастир. Заузевши Пећку патријаршиску столицу у несрећном времену по српски народ и српску цркву, старао се да сачува права и углед Пећке патријаршије, а бранио је народ пред турском влашћу"[1779].

Ослањајући се на католичке изворе, који потичу од католичких мисионара на српском простору, Јован Радонић назива Калиника I *Грком* и вели, да је био рођак Александра Маврокордата, свемоћног тумача на Порти[1780]. Калиник I је био велики ревнилац православља и противник папских мисионара, који су на њега били кивни и због

[1774] Серафим Ристић: *Дечански споменици*, стр. 83.
[1775] Радослав Грујић: Калиник I (*Народна енциклопедија СХС*, II, стр. 223).
[1776] Иларион Руварац: *Рашки епископи и митрополити* (Глас СКА, LXII, стр. 33).
[1777] Јован Томић: *Десет година...,* стр. 209.
[1778] Рајко Веселиновић: *Арсеније III Црнојевић*, стр. 57.
[1779] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 213.
[1780] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 442, 450, 457.

тога што је и од римокатолика тражио дажбине. Има мишљења да је Калиник I био обудовели свештеник из Скопља, а тада се у Скопљу тешко могао наћи грчки свештеник.

За време патријарха Калиника I ишао је у Русију требињски митрополит Нектарије, који је тамо изјавио да га је, 5. октобра 1693. године, рукоположио патријарх Калиник. Нектарије је показао и један позив од 3. априла 1695. године, којим га патријарх Калиник позива на архијерејски сабор, који је одржаван обично о Спасовдану. „Одржавање обичаја у српској цркви од стране Калиника потврђује оно лепо мишљење, које се о њему и у летописима и у историји има...“[1781]

Иако је Калиник I дошао на патријаршијски престо вољом и пристанком великог везира Ћуприлића[1782], он је морао да се, и у односу на Турке, бори са доста тешкоћа. Он се 1693. године помиње као патријарх Срба и свих Бугара. Те године је био у Једренама „на преније“ са неким Соколпашићем, који се био окомио на Пећку патријаршију. Да му је било веома тешко види се и по следећим речима записа: „Јао, јао, у каквој љутој притешњености тада бејах[1783].“

Патријарх Калиник се помиње још неколико пута: за време његове управе Патријаршијом направљена је налоња за манастир Житомислић[1784]. Помиње се и 1704. године као хаџи-Калиник, што би значило да је, у међувремену, и он био у Светој Земљи на поклоњењу Гробу Господњем: јеромонах Мисаило обновио је о своме трошку покров на ћивоту св. Краља у Сопоћанима[1785]. Последњи пут се патријарх Калиник помиње 16. августа 1710. године: тога дана је умро у Темишвару[1786]. Те исте године, 18. маја, патријарх Калиник I је издао један акт, којим је потврдио аутономију Карловачке митрополије.

Наследник патријарха Калиника I био је Атанасије I (1711. до 23. априла 1712). Пре избора за пећког патријарха био је скопски митрополит и као такав посетио је 1706. године са самоковским митрополитом Нектаријем манастир Св. Јована Рилског[1787]. Као патријарх помиње се 1711. године[1788]. Један запис, без тачног датирања, помиње његову смрт[1789].

Атанасија I наследио је Мојсије Рајовић (од 6. октобра 1712. до 1726). Родом је био из Старог Раса, а монашки подстриг је примио у манастиру Милешеви. Једно време је био еклисијарх пећког манастира. За митрополита рашког изабран је 1704. године. По свему, што је остало о њему забележено, види се, да је патријарх Мојсије био човек врло подузетан и енергичан. И он је много путовао. Године 1714. био је у Босни[1790]. Исте године посетио је и манастир Морачу[1791]. Године 1715. Мојсије се помиње као патријарх када је у манастиру Морачи насликана једна икона с његовим благословом[1792].

1781 Стеван Димитријевић: Односаји..., (Глас СКА LX, други разред 38, стр. 202)
1782 Гласник српског ученог друштва XXXV, стр. 76.
1783 Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи*, књ. I, стр. 461-462, број 1980.
1784 На истом месту, књ. I, стр. 467, број 2008.
1785 На истом месту, књ. II, стр. 9, број 2132.
1786 На истом месту, књ. II, стр. 24, број 2212.
1787 На истом месту, књ. III, стр. 186, број 5747.
1788 На истом месту, књ. II, стр. 25, број 2217.
1789 На истом месту, књ. I, стр. 480, број 2085.
1790 На истом месту, књ. II, стр. 32, број 2257.
1791 На истом месту, књ. II, стр. 32, број 2258.
1792 На истом месту, књ. II, стр. 34-35, број 2273.

И за патријарха Мојсија и за Српску цркву година 1718. била је веома значајна: те године је богати калуђер манастира Ивера из Свете Горе, Тимотеј, успео да од султана купи пећки патријаршијски престо и да са њега уклони патријарха Мојсија. Тимотеј је дошао у Пећ са *царским бератом* и почео вршити јурисдикцију. На страни патријарха Мојсија и Српске цркве били су сви источни патријарси, који су 21. јула 1718. године одржали, у Цариграду, сабор на коме су проклели Тимотеја[1793]. Патријарх Јеремија обавестио је о томе патријарха Мојсија[1794]. Поред моралне подршке источних патријараха била је потребна и велика сума новаца да се Порта приволи да протера узурпатора. Патријарх Мојсије је „већ после неколико недеља успео да је двор султанов наредио уклањање Тимотејево с пећког престола и повраћај на њега законитог патријарха Мојсеја“[1795].

Отклонивши ову опасност патријарх Мојсије је продужио да управља црквом појачавајући стално везе са Карловачком митрополијом. Он је доживео и ту незгоду, да после Пожаревачког мира 1718. године испод његове управе буду одузете *четири* епархије: Београдско-сремска, Ваљевска, Вршачка и Темишварска, што је још више омањило приходе Пећке патријаршије. У једноме писму карловачком митрополиту Вићентију Поповићу и црквено-народном сабору у Срем. Карловцима истиче патријарх Мојсије свој тежак положај и, поред осталога, вели, „...јер све до сада не знамо шта да радимо, земља се умали, народ осиромаши, нема помоћи ни од куда а издаци велики“[1796].

Честа путовања патријарха Мојсија по народу имала су, поред осталога, за циљ да се прикупи што више прилога за потребе Патријаршије, које су биле све веће. Да је народ, и поред свих тешкоћа, давао цркви, видимо и по томе што цео низ лица прилаже за сликање цркве у Пелинској Рудини[1797]. Године 1720. сâм патријарх је, у „тешка и мучна времена“, обновио „град вас са палатама“[1798]. Године 1721. Мојсије је послао рашког митрополита Арсенија Јовановића у манастир Раваницу (Фрушка Гора) „милостиње ради“[1799]. По наређењу патријарха Мојсија предате су неке књиге из манастира Св. Николе под Кабларом у манастир Свете тројице под Овчаром, који је тада био оскудан са књигама. Ове књиге су биле манастира Јовања, који је био, изгледа, запустио[1800]. И године 1725. помиње се Мојсије као патријарх и вели се, да му припадају неке књиге[1801].

Још за време живота патријарх Мојсије је одредио за свога наследника рашког митрополита Арсенија Јовановића[1802].

О патријарху Арсенију IV Јовановићу-Шакабенти зна се много више него о његовом претходнику. Рођен је 1699. године у Рашкој области. За једнога му брата знамо да се звао Андрија[1803]. Када је постао *рашки* митрополит Арсеније је био још млад човек. Патријарх Мојсије Рајовић био га је узео за помоћника. Године 1721. Арсеније се назива

[1793] Радослав Грујић: „Пећки антипатријарх Тимотеј 1718“ (Гласник скопског научног друштва, књ. XIII, 1934, стр. 212.

[1794] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 481.

[1795] Радослав Грујић: *Пећки антипатријарх Тимотеј...*, стр. 212.

[1796] Споменик СКА, LI, стр. 116-117.

[1797] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 47-48, број 2347.

[1798] На истом месту, књ. II, стр. 55, број 2386.

[1799] На истом месту, књ. II, стр. 58, број 2400.

[1800] На истом месту, књ. II, стр. 61, број 2417.

[1801] На истом месту, књ. II, стр. 69, број 2471.

[1802] На истом месту, књ. II, стр. 58, број 2400.

[1803] На истом месту, књ. V, стр. 63, број 7691.

митрополитом рашким и *егзархом* престола српског. У томе својству, иако му је било свега двадесет и две године, био је Арсеније изасланик патријарха Мојсија у манастиру Раваници (Фрушка Гора) „милостиње ради“[1804]. Као митрополит рашки помиње се Арсеније и 1722. године[1805].

Арсеније је био изабран за пећког патријарха пре 16. октобра 1725. године: тога дана био је заједно са самоковским митрополитом Симеоном Поповићем у манастиру Св. Јована Рилског и потписао се као „последњи приставник велицеј патријархији србској Арсеније Рашковић“[1806]. Ове исте године Арсеније се помиње још три пута као патријарх: њему је хаџи Јоаким Поповић оставио, после своје смрти, *Четворојеванђеље*[1807]. Исте се године Арсеније помиње као „архиепископ пећски, патријарх српски и бугарски и осталих“[1808]. Године 1725. Петар Матковић-Ћеловић из Рисна, на молбу патријарха Арсенија IV, поклонио је једно јеванђеље Пећкој патријаршији[1809].

По једној белешци архиђакона београдске митрополије Викентија Стефановића, Арсеније је био изабран за патријарха још за живота Мојсијева, јер се, у белешци, вели, да Арсеније „правилно прими престо српски и постаде патријарх, јер и сада многољетствује“[1810]. Од овога казивања одудара једна, доста нејасна, белешка самог патријарха, у којој се вели, да је он 1726. године био у селу Штаву, у кући Милоша Милуевића. На крају белешке се вели: „...Те године бих срећно и *примник* престола српскога, и потписах својеручно године и месеца (23 априла) кир Арсеније[1811].“

Као и његови претходници и патријарх Арсеније IV је путовао много: видели смо да је већ у октобру 1725. године био у манастиру Св. Јована Рилског, а 1726. године видимо га у манастиру Гомионици у Босни где се, на једној књизи, потписао својеручно као „Арсеније Пећски“[1812]. Ту је био на Лазареву суботу и ту је, вероватно, провео и Васкрс. У јулу исте године видимо га у манастиру Св. Гаврила Лесновског где се, опет, потписује као патријарх Срба и Бугара[1813]. У манастиру Св. Гаврила Лесновског био је патријарх Арсеније и 1728. године, одакле је отишао у Ново Село код Штипа да посети кратовског митрополита Јефрема[1814].

Из године 1727. има о патријарху Арсенију IV неколико помена[1815]. На рукописној *Иловичкој крмчији* потписао се Арсеније IV као „последњи (пристав) светога српског престола“, један начин изражавања, који је он радо употребљавао. Крајем априла 1727. године патријарх Арсеније IV био је у манастиру Житомислићу, где се на једном пентикостару потписао као патријарх Срба и Бугара и Илирика. Ово је први пут, да он у својој титули наводи и Илирик[1816]. На престолу се налазио и 1728. године као и идуће[1817]. Године 1730. забележио је, патријарх Арсеније IV, да је 27. јула умро у Бечу београдски

[1804] На истом месту, књ. II, стр. 58, број 2400.
[1805] На истом месту, књ. II, стр. 60 број 2412.
[1806] На истом месту, књ. III, стр. 190, број 5774.
[1807] На истом месту, књ. II, стр. 65, број 2442.
[1808] На истом месту, књ. II, стр. 67, број 2456.
[1809] На истом месту, књ. II, стр. 69, број 2469.
[1810] На истом месту, књ. II, стр. 58, број 2401.
[1811] На истом месту, књ. II, стр. 73, број 2493.
[1812] На истом месту, књ. II, стр. 70-71, број 2479.
[1813] На истом месту, књ. II, стр. 72, број 2490.
[1814] На истом месту, књ. II, стр. 72-73, број 2491.
[1815] На истом месту, књ. II, стр. 75, број 2508, 2509.
[1816] На истом месту, књ. II, стр. 76, број 2510.
[1817] На истом месту, књ. II, стр. 77, број 2519.

митрополит Мојсије Петровић[1818]. Ове године је саграђена у Сарајеву црква Св. архангела Михаила и Гаврила. У запису, који о овоме говори, се вели, да „тада беху љуте невоље народу хришћанскоме“.[1819] Исте године се патријарх Арсеније помиње у још два записа[1820].

Године 1733. патријарх се налазио у Пећи где је, 4. јула, купио неке потребе за три и по талира и 7 гроша[1821], а у новембру исте године био је опет у Сарајеву. Манастир Житомислић посетио је, патријарх Арсеније IV, опет 19. марта 1734. године где се потписао као „архиепископ пећки и свих *Србо-Словена,* Бугара, и целога Илирика патријарх“. Патријарх је забележио да је тада био велики рат у Шпанији између цара Карла VI и Француза[1822].

Године 1736. помиње се патријарх Арсеније IV два пута: за његово време јерођакон Висарион обновио је једну црквену књигу[1823], а сâм патријарх приложио је манастиру Шудиковини јеванђеље, које је писано 1592. године[1824]. За време Арсенијевог патријарховања зограф Андреј Андрејевић иконописао је манастир Враћевшницу. Посао је завршио 28. августа 1737. године. Интересантно је, да писац записа истиче да је ово рађено у време „цезара Карла VI и најблаженијег патријарха Арсенија Јовановића“.[1825]

Ове године, Аустрија и Русија објавиле су рат Турској и патријарх Арсеније IV, и поред горког искуства патријарха Арсенија III, ставио се одмах на страну Аустрије и сâм доживео исту судбину као и Арсеније III... И за време овога рата тешко су страдали и црква и народ. Митрополита самоковског Симеона ухватили су Турци, оковали га и бацили у тамницу, где је провео 26 дана. Из тамнице је одведен у Софију где је паша Ћуприлић покушао да га приволи да пређе на ислам. Када је Симеон то одбио био је обешен 21. августа 1737. године[1826].

Страдало је нарочито градско становништво. У Нишу су вршени велики погроми против хришћана. Сâм патријарх Арсеније IV био је принуђен да бежи из Пећи. Патријархово бекство, доста детаљно, описао је његов синђел Партеније Павловић. Према томе опису патријарх је ноћу побегао из Пећи преко Руговске клисуре и склонио се у Васојевиће. Одатле је, преко Новог Пазара, који је већ била напустила аустријска и српска војска, избио на Мораву. Отишао је, најпре, у Крагујевац, а одатле у Ниш, где је дознао да се Турци већ приближавају граду. Уплашени, патријарх и његова пратња су „бежали целу ноћ уочи свете недеље и на сами недељни дан. И тако се потрудисмо до Београда бојећи се да на путу нас не пресретну Агарјани“.[1827] У Београд су стигли 16. септембра 1737. године.[1828] Из Београда је патријарх отишао у Сремске Карловце и Петроварадин, где су га епископи лепо примили. У пратњи рашког епископа Јевтимија патријарх је, 16. децембра 1737, отишао у Беч „дјел ради својих и жалованија“[1829].

[1818] На истом месту, књ. II, стр. 80, број 2534.
[1819] На истом месту, књ. II, стр. 83, број 2555.
[1820] На истом месту, књ. II, стр. 83, број 2555.
[1821] На истом месту, књ. II, стр. 83, број 2556, 2557.
[1822] На истом месту, књ. II, стр. 93, број 2616, стр. 96-97, број 2628.
[1823] На истом месту, књ. II, стр. 105, број 2681.
[1824] На истом месту, књ. II, стр. 106, број 2686.
[1825] На истом месту, књ. II, стр. 109, број 2699.
[1826] На истом месту, књ. II, стр. 110-111, број 2709, 2712.
[1827] На истом месту, књ. II, стр. 113, број 2720.
[1828] На истом месту, књ. II, стр. 112, број 2717.
[1829] На истом месту, књ. II, стр. 114, број 2721.

Заједно са патријархом Арсенијем IV напустили су своје епархије и следећи епископи: нишки Георгије Поповић, рашки Јевтимије Димитријевић, ужички Алексије Андрејевић[1830]. Са њима је прешло и нешто народа, Срба и Арнаута (Клименти) тако да се ово зове другом сеобом Срба, трагичном исто тако као што је била и прва. Када је, 18. септембра 1739. године, потписан Београдски мир, повучене су нове границе између Аустрије и Турске. Са народом и свештенством, који су прешли са њим, остао је патријарх Арсеније IV под влашћу Аустро-Угарске, где је већ била оформљена аутономна Карловачка митрополија. Он се није више могао вратити на престо Пећке патријаршије, али је све до смрти задржао, уз пристанак Бечког двора, своју патријаршијску титулу. Патријарх Арсеније се и даље потписивао као „архиепископ пећки, свих Срба и Бугара и целога Илирика патријарх"[1831]. Из године 1742. остала је једна забелешка самога патријарха Арсенија IV у којој је он овако забележио своју титулу: „архиепископ пећки и патријарх српски, бугарски, западнога Приморја, Далмације, Босне, обадве стране Дунава и целога Илирика[1832]. Најпотпунија титула патријарха Арсенија IV је она из многољетствија из 1725. године, где се вели, да је он „архиепископ пећки, патријарх свих Срба и Бугара, Поморја, Далмације, Травуније, Вретанских острва и целога Илирика".[1833] Без помињања Далмације, Травуније и Вретанских острва ова се патријархова титула помиње и 1743. године.[1834] Године 1747. помиње се само као „архиепископ пећки и све Илирико-Сербије патријарх".[1835]

Патријарх Арсеније IV је умро 7. јануара 1748. године у Сремским Карловцима, а сахрањен је 16. јануара у манастиру Крушедолу где и данас почива[1836]. Патријарх Арсеније IV је умро у 49-ој години живота, сатрвен многим тешкоћама и борбом. На патријаршијском престолу је провео 23. године, пуне бура и невоља. Сâм патријарх записао је, 1. маја 1733. године, да су била велика насиља над народом, „а нарочито над пастирима христоименога стада као и над нама".[1837]

Када се нашао у земљама северно од Саве и Дунава патријарх Арсеније је био признат за верског старешину: он је присуствовао црквено-народном сабору, који је одржан у Карловцима 1744. године и на коме је проглашена потврда народних *Привилегија.* Не без муке и напора патријарху Арсенију IV је успело да га царица Марија Терезија, 21. октобра 1741. године, потврди за црквеног старешину Срба у својој држави[1838].

После преласка патријарха Арсенија IV у земље северно од Саве и Дунава настало је, на ономе делу Пећке патријаршије који је остао под турском влашћу, стање слично ономе какво је било после преласка патријарха Арсенија III Црнојевића: српско православно свештенство, нарочито више, навукло је поново на себе мржњу Турака, коју су подстицали још више пањелинистички елементи из околине цариградског патријарха. У Срба епископе нису Турци имали више поверења. Због тога су почели на престо пећких

[1830] Ср. Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 563; Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 117, број 2740.
[1831] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 134, број 2830.
[1832] На истом месту, књ. II, стр. 136, број 2840.
[1833] На истом месту, књ. V, стр. 47, број 7520.
[1834] На истом месту, књ. V, стр. 46, број 7583, ср. књ. II, стр. 139, број 2857.
[1835] На истом месту, књ. II, стр. 155, број 2948.
[1836] На истом месту, књ. II, стр. 157, број 2957 и 2958.
[1837] На истом месту, књ. V, стр. 63, број 7690.
[1838] Радослав Грујић: „Арсеније IV Јовановић-Шакабента" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 160).

патријараха доводити *Грке.* Довођен је онај који је могао највише да плати. То је био један од разлога да су се на пећком патријаршијском престолу брзо смењивали патријарси.

Први патријарх *Грк* на пећком патријаршијском престолу био је Јањићије Карација, који је био непосредни наследник патријарха Арсенија IV. Он није био биран од српских епископа (у колико их је још било остало на епархијама под турском влашћу), него је постављен вољом турске државне власти. Јањићије Карација је био родом из угледне фанариотске породице, изабран је и посвећен за патријарха у Цариграду. У „Споменици“ о његовом постављању стоји, да је то учињено, „по *повластицама* које васељенски престо ужива да прихвати и штити автономне столице које се у оваквим неприликама налазе, и да их заступа по могућству у несрећама њиховим“.[1839]

Ове незгоде и неприлике, по истом документу, настале су због пресељења патријарха Арсенија IV у земље преко Саве и Дунава. Тамо се вели и то, да је патријарх Арсеније IV покушао устанак против царске власти и, после неуспеха, побегао у заграничне пределе. „Тиме настаде потреба да се на архиепископији успостави архијереј и претставник да управља њеним христоименим житељством, те божјим благовољењем царска влада учини њом милост преподобном јеромонаху Јањићију, који је био протосинђел наше Христове Велике Цркве“.[1840] Јањићију је о томе издат *берат* „у ордији царске војске која борави око Адријанопоља“; он је с тим бератом дошао у Цариград и ту био рукоположен, „пошто рукоположење његово не може да се изведе у реченој архиепископији из узрока што су тамо прилике још у нереду“.

Тај неред састојао се, вероватно, у томе што преостали Срби епископи нису без отпора примили Јањићија, који је, ипак, дошао: изабран је месеца маја 1739. године. Василије Петровић, митрополит цетињски, вели, да је Јањићије Карација, после преласка Арсенија IV у Аустрију, изашао пред султана и оптужио Србе патријархе, да су увек били неверни Турцима. Када је био постављен за пећког патријарха Јањићије је онде почео постављати Грке за епископе и мучити народ и на силу узимати новац[1841].

Патријарх Арсеније IV пише, 2. септембра 1739. године, будимском епископу Василију Димитријевићу: „Богме сад нови *патрић* (а то је Јањићије Карација) и нови нишки и рашки (дакле оних епископија чији су епископи пребегли са Аренијем IV) слават се по Београду, и домове избирају, где ће седети и нама поручују да се састанемо, а на њихову главу, да се ничто не бојим, а ми им калај дадосмо без нишадора“.[1842]

Турци су, зна се, били одавно изгубили поверење у представнике Српске православне цркве. У вези са једним покушајем укидања Охридске архиепископије наводи Константин Јиречек, да је Јован Ипсиланти 1737. године изашао с предлогом, да „Турци треба да укину Охридску архиепископију, да би директним потчињавањем Словена под духовну власт цариградског патријарха могли пресећи интриге аустриске владе, која управо тада вођаше рат с Турцима. Турци гледаху у овоме плану аустриску интригу и Ипсиланти га плати главом“.[1843]

[1839] Дим. Алексијевић: „Прилози за историју српске цркве“ (Весник српске цркве, 1909, стр. 755).
[1840] На истом месту.
[1841] Василије Петровић: *Историја о Черној Гори,* Москва 1754, фотоиздање „Југоштампа“, Београд 1951, стр. 40.
[1842] Код Илариона Руварца: „Рашки епископи и митрополити“ (Глас СКА, LXII, други разред 39, 1901, стр. 37-38).
[1843] Constantin Jireček: *Geschichte der Bulgaren,* Prag 1876, стр. 470, ср. Марин Дринов: Българска църковна история*,* у сабраним делима, том II, Софија 1911, стр. 123.

Директан повод подношењу овога Ипсилантијева предлога могла је бити вест забележена у *„Покушају описа живота фелдмаршала грофа фон Зекендорфа.* Тамо стоји под годином 1737: „Већ у пролеће почео је како пећки патријарх (von Petscha, Pechia), у Албанији, тако и архиепископ охридски у Македонији са Бечом преговоре већег стила. Њихови посредници бејаху прокупачки епископ (der Bischof von Procopia) Михаил Сума и темишварски епископ Никола Димитријевић. Они увераваху да цео Илирски народ чека на приближење царских трупа према Нишу и тамошњим областима, да би развили заставу побуне против досадашњих својих угњетача; обећали су такође богато снабдети војску са животним намирницама. Заштита и слобода вероисповести бејаше све што су они (у накнаду за то) тражили. Али мисли охридског прелата, из куће кнежева Кантакузена, сводиле су се још и на земаљско. Он је придодао овим захтевима: обнављање и потврду Јустинијанових слободних писама, чиме би принц као царски вазал имао духовну и световну власт у Босни, Србији, Албанији, Македонији итд; даље: место и глас у немачком Рајхстагу, повластице у купљењу царине“.[1844] Леополд Ранке је ову вест навео мало друкчије. Он каже: „У *Животу генерала Зекендорфа,* који се темељи на добрим подацима (... dem gute Nachrichten zu Grunde liegen) тврди се (II, стр. 107), да су пећки патријарх и охридски архиепископ тада изразили жељу да истовремено постану господари у својим дијацезама, и да добију место и глас у немачком Рајхстагу.“[1845] Ово би се, колико је до сада познато, могло односити само на охридског архиепископа.

Дечански споменици, не знамо због чега, веле да је патријарх Јањићије био „од Призрен“.[1846] О њему има и у записима неколико поменâ. Године 1737. Јањићије се помиње као пећки патријарх[1847]. Те је године био у манастиру Добрићеву. Године 1740. био је у Сарајеву када је умро сарајевски митрополит Мелентије Миленковић. Запис га назива „Грк из Цариграда, Караца-Оглу“.[1848] Манастир Пиву је посетио 1742. године,[1849] а Сарајево, где је била богата православна црквена општина, опет 8. новембра 1745. године[1850].

Патријарх Јањићије је оставио иза себе ружан траг: био је грамзив и ударао је велике намете на народ. Оробио је и ризницу Пећке патријаршије и са великим благом отишао у Цариград. „...И ништа у њој не остави осим светих моштију, која тамо почивају“.[1851]

Јањићија је наследио Атанасије Гавриловић, који је познат као патријарх Атанасије II. Као патријарх Атанасије се помиње већ 23. јуна 1746. године[1852]. Један други запис вели, да је Атанасије 1747. године „био уздигнут на српски престо патријаршије пећке.“[1853] Те исте године дошао је у Сарајево[1854]. Према белешци старца Мојсеја „Врушкогорца“ Атанасије је, пре избора за патријарха, био митрополит скопски. Био је

[1844] Versuch einer Lebensbeschreibung des Feldmarschalls Grafen von Seckendorff meist aus ungedruckten Nachrichten bearbeitet, zweiter Theil, 1792, стр. 107-108.

[1845] Leopold Eanke: *Die serbische Revolution,* Berlin 1844, (zweite Ausgabe), стр. 32, бел. 1.

[1846] Серафим Ристић: *Дечански споменици*, стр. 24.

[1847] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 146, број 2891.

[1848] На истом месту, књ. II, стр. 202, број 3170.

[1849] На истом месту, књ. V, стр. 83, број 7812.

[1850] На истом месту, књ. II, стр. 149, број 2909.

[1851] Василије Петровић, *Историја о Черној Гори...*, стр. 40.

[1852] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 152, број 2927.

[1853] На истом месту, књ. II, стр. 155, број 2942.

[1854] На истом месту, књ. II, стр. 155, број 2943.

Србин, јер старац Мојсије вели, да „седе на престо српски и да би велика радост свима Србима и Бугарима и свима околним крајевима“.[1855] Студенички игуман Константин забележио је, да је године 1748. завршио преписивање *Бранковићеве хронике* „за време новопостављеног патријарха српског, господина Атанасија II“.[1856] Ово би указивало на то, да је Атанасије II постао патријарх тек 1747. године као што је указао и Радослав Грујић[1857]. Године 1750. слао је патријарх Атанасије II свога егзарха Василија Петровића у Карловачку митрополију због милостиње и неких црквених ствари, које је био понео патријарх Арсеније IV[1858]. Ради скупљања милостиње слао је патријарх, у фебруару 1751. године, свога епитропа у манастир Никоље[1859]. У Сарајеву се бавио у августу 1751. године, где га је нашло једно изасланство далматинских Срба, које је тражило да им се за епископа рукоположи Симеон Кончаревић: патријарх је наредио дабробосанском митрополиту Гаврилу да то изврши[1860].

Почетком 1749. године патријарх Атанасије II је силазио и у Црногорско приморје да обиђе народ. Пратио га је цетињски митрополит Сава Петровић. Млетачким властима није ова патријархова посета била пријатна па су пооштриле санитарне мере да би народ што мање долазио у додир са патријархом. Сâм патријарх је, 27. децембра 1748. године, писао ванредном провидуру једно писмо и обавестио га је, да је дошао „у ове стране визитат наше цркве и свештене редовнике и све наше христијане обичајем старијем како и први патријархи који су били на пријестол србски...“.[1861]

Атанасије II се помиње у фебруару 1752. године: зограф Рафаило Димитријевић из Рисна направио је био један антиминс[1862]. Патријарх Атанасије је рукоположио 27. јуна 1752. године јеромонаха манастира Пиве Пајсија Лазаревића за митрополита дабробосанског[1863]. Берат о Пајсијевом постављању за митрополита стигао је у Сарајево тек 6. октобра 1752. године[1864] ... Исте године умро је патријарх Атанасије II. Запис, који помиње његову смрт, вели, да је Атанасије управљао Пећком патријаршијом пет година и 40 дана[1865]. И по овоме податку би излазило да је Атанасије II постао пећки патријарх 1737. године.

После Атанасија II помиње се, као пећки патријарх, Гаврило II, личност веома мало позната. Радослав Грујић га назива *Сарајевцем* што би упућивало на сарајевског митрополита Гаврила Микића, који је био родом из Сарајева па му је то име могло остати[1866]. Један запис, међутим, помиње да је травнички везир Ахмет-паша Ћуприлић, 4. маја 1752. године, сменио овога Гаврила са положаја сарајевског митрополита[1867]. Наследио га је Пајсије Лазаревић кога је, видели смо, хиротонисао патријарх Атанасије II. Због овога би патријарх Гаврило II тешко могао бити идентичан са Гаврилом Микићем.

[1855] На истом месту, књ. II, стр. 173, број 3030.
[1856] На истом месту, књ. II, стр. 159, број 2964.
[1857] Радослав Грујић: „Пећка патријаршија“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, 378).
[1858] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 165, број 2993.
[1859] На истом месту, књ. II, стр. 166, број 3002.
[1860] Никодим Милаш: *Православна Далмација*, стр. 398.
[1861] Ђорђе Д. Миловић: „Дјелатност млетачких власти у вези доласка пећког патријарха Атанасија у Приморје 1749 године“ (*Истор. записи,* год. ГХ, св. 1-2, 1956, 287-288.
[1862] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 170, број 3014.
[1863] На истом месту, књ. II, стр. 171, број 3022; ср.: на истом месту, број 3174.
[1864] На истом месту, књ. II, стр. 171, број 3023.
[1865] На истом месту, књ. II, стр. 173, број 3031.
[1866] На истом месту, књ. II, стр. 168-169, број 3008.
[1867] На истом месту, књ. II, стр. 202, број 3173.

Гаврило II се помиње као патријарх и 1755. године. Те године се потписао као „архиепископ пећки и целога Илирика“.[1868] Као патријарх помиње се Гаврило II у још једном запису који није јасно датиран[1869].

Овај Гаврило је дошао после смрти патријарха Атанасија, како то вели митрополит Василије Петровић у своја два писма од 25. априла 1755: године: једно је писао Алексеју Михаиловићу Обрешкову а друго Михаилу Ларионовићу Воронцову. Гаврило је дошао на патријаршијски престо без избора српских епископа, „него само са султановим ферманом“. Гаврило је био веома грамзив. Митрополит Василије пише Обрешкову: „...И Туже се бедни српски архијереји, да на свакога има ферман, тирански напада на њих, мучи их, прогони и шаље у заточење, везане испод стомака голих коња. Поставља друге, који дају новаца и то махом Грке, а бедне Србе мучи. Они су се већ разбегли по разним царствима, а у Сарајеву није ништа остало.“[1870]

Јереј Филип забележио је својеручно, да је 1759. године за пећког патријарха рукоположен у Нишу неки *Гаврило.*[1871] За овога Гаврила веле *Дечански споменици* да је био Грк из Ниша[1872]. Ово би могао бити Гаврило IV о коме је остао веома рђав глас. Он је могао постати пећки патријарх још 1758. године. За једнога патријарха Гаврила, Грка по народности, речено је у *Општем листу,* да „ниједнога од архијереја на миру не остави него их помоћу царске власти у заточење посла ... Био је мрзилац нашега рода и надао се да ће искоренити српске архијереје постављао је Грке као што је било уверено и у целој Бугарској“.[1873]

Могуће је да се под овим Гаврилом крију и Гаврило II и III и да је он последњи пут дошао на патријаршијски престо као Гаврило IV. У међувремену су могли бити патријарси Вићентије Стефановић, Србин, и Пајсије II, Грк. О њима се не зна скоро ништа. Сигурно изгледа само то, да после 1758. године нису могли бити на престолу Пећке патријаршије. У *Општем листу* се вели, да је целих пет година, што би значило од смрти Атанасија II до збацивања Гаврила IV, било „великоје паденије и раздор“ и да „патријаршија в последњеје запушченије приде“[1874].

Јован Радонић указује на то, да је Гаврило IV, поред дажбина султану, морао давати извесну суму и цариградском патријарху (око 10 000 годишње) што га је гонило на пљачку не само своје пастве него и римокатолика[1875]. Он је био забачен месеца марта 1758. године и на његово место постављен Кирил, који је био родом из Халкидона. У акту о Кириловом постављању стоји: „Пошто је пресвета архиепископија пећка од некога времена остала и незаступљена и без пастира, јер је њен архипастир Гаврило поднео оставку и боравио овде у Константинопољу...[1876]“ Кирило се помиње као патријарх 1759. године: он је био патријарх када је умро сарајевски митрополит Пајсије Лазаревић[1877]. На место митрополита Пајсија патријарх Кирило је поставио 1759. године Василија Бркића за

[1868] На истом месту, књ. VI, стр. 134, број 10289.
[1869] На истом месту, књ. III, стр. 102, број 5340.
[1870] Душан Вуксан: „Преписка митрополита Василија, митрополита Саве и црногорских главара 1752–1759.“ (Споменик СКА LXXXVIII, други разред 69, 1938, стр. 26, 27).
[1871] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 197, број 3148.
[1872] Серафим Ристић: *Дечански споменици*, стр. 24.
[1873] Гласник српског ученог друштва, књ. XXXV, 1872, стр. 81-82.
[1874] На истом месту, стр. 82.
[1875] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 651.
[1876] Дим. Алексијевић: „Прилози за историју српске цркве“ (Весник српске цркве, 1909, стр. 757).
[1877] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 203, број 3175.

сарајевског митрополита[1878]. Кирила је, изгледа, наследио Василије Бркић 1763. године. То би значило да је Кирило био пећки патријарх само *четири* године. Као патријарх помиње се Кирил још 1762. године[1879].

Наследник патријарха Кирила и последњи Србин патријарх на пећком престолу до укидања патријаршије 1766. године био је Василије Бркић-Јовановић (1763–1765, умро 1772). Рођен је 1719. године у Сремским Карловцима. Отац му се звао Јован и био је учитељ. Био је придворни монах код патријарха Арсенија IV. Године 1749. побегао је из Сремских Карловаца и лутао по разним крајевима: био је 1749. године у Птују у Штајерској, 1752. у Топли у Боки Которској, постао владика новобрдски или косовски, али га је 1759. године патријарх Кирил преместио за митрополита сарајевског, где је стигао тек у септембру 1760. године. За патријарха је дошао 1763. године послуживши се, изгледа, истим методима којима су се служили и Грци. Јован Радонић мисли, да су сродници патријарха Кирила „облагали новог патријарха у Цариграду као издајицу и уходу, те је био свргнут и послат у заточење на острво Кипар“.[1880]

Ово није било тешко учинити, јер је патријарх Василије био, заиста, човек немирног духа и врло сналажљив. Томе има да се захвали да му је пошло за руком да побегне из заточења и да се појави у Црногорском приморју одакле је отишао у Црну Гору. Било је то у време Шћепана Малога када се у Црној Гори налазила руска мисија са кнезом Долгоруким на челу. Слабо примљен од владике Саве Петровића патријарх Василије је отишао са кнезом Долгоруким у Италију, где се у Ливорну прикључио руском адмиралу грофу Алексеју Орлову. За њега је патријарх Василије написао *Опис турских области и у њима хришћанских народа, а нарочито народа српског* (Споменик СКА, X). Овај *Опис* завршио је патријарх Василије 29. марта 1771. године.

Из Италије је патријарх Василије, преко Трста, дошао у Беч. У Бечу је покушао „да понуди своје услуге царском двору за случај рата Аустрије са Турском. У исто доба налазили су се у Бечу и његови ранији другови са карловачког двора патријарха Арсенија IV, Јован Георгијевић, тада митрополит и Мојсије Путник, епископ бачки“.[1881] Патријарх је молио да му помогну, али они нису показивали много воље за то: није тражио епархију, него је само желео, да од двора добије нешто „чим би се могао за живота хранити, нечто прихода, да с тим сјаду во јединном мјестје помолити се који дан Господу“.[1882]

И овде је патријарх Василије био худе среће: власти су му наредиле, да у року од осам дана напусти Беч, а митрополит Георгијевић је одбио да га код себе прими: 27. јуна 1771. упутио је патријарх Василије митрополиту Георгијевићу писмо и тражио 60 дуката да би могао отпутовати у Русију. „Ако и нисам достојан“, вели патријарх у писму, „учините ми милост за ваше здравље и за душу вашу; а пошто се данас нашло на мени ово име да не би више падало у бешчашће...“.[1883]

Радослав Грујић држи да је митрополит Георгијевић послао „тражени путни трошак патријарху Бркићу и да је то била последња помоћ, коју је карловачки митрополит дао пећком партијарху“.[1884] Из Беча је патријарх Василије отишао у Русију, где је и умро.

[1878] На истом месту, књ. II, стр. 203, број 3178.
[1879] На истом месту, књ. VI, стр. 136, број 10. 304.
[1880] Јован Радонић, *Римска Курија*, стр. 367.
[1881] Радослав Грујић: „Пећки патријарси и карловачки митрополити у XVIII веку (Гласник историског друштва у Новом Саду, књ. IV, св. 2, 1931, стр. 239).
[1882] На истом месту.
[1883] На истом месту, стр. 240.
[1884] На истом месту.

Датум његове смрти, Радослав Грујић ставио је, неодређено, после 27. јуна 1771. године иако се зна да он није умро одмах по доласку у Русију[1885]. Биће, ипак, да је Василије умро пре 26. фебруара 1774. године, када је цетињски митрополит Сава Петровић писао свој протест због укидања Пећке патријаршије. У томе се протесту Василије помиње као мртав[1886].

Патријарх Калиник II, Грк, појавио се на пећком патријаршијском престолу почетком године 1765: један запис бележи 17. марта 1765. „нека се зна када дође патријарх хаџи Калиник".[1887] Нићифор, јеромонах манастира Дечана, био је исте године у манастиру Св. Петра Коришког код Призрена и записао: „...Тада је био на престолу српском најблаженији господин кир Калиник, Грк, који је прогнао у заточење Василија Србина. И тада је била између њих велика распра и пометња због престола и партијаршије српске[1888]." И архимандрит нишки Григорије Дрекаловић-Кастриотовић забележио је, да се 1765. налазио Калиник на пећком престолу и додао: „...Веома је у невољи био српски престо, а ми колико смо могли послужисмо егазаршком службом[1889]." И године 1766. Калиник II је био на патријаршијском престолу. Запис, који ово помиње, вели, да је „светим престолом славеносрпским управљао господин патријарх хаџи Калиник".[1890] Да он није био омиљен види се и из једнога, недатиранога, записа, у коме се налазе и ове речи: „...А патријарху Калинику секирице по храбату[1891]."

2. РАЗБИЈАЊЕ ЈЕДИНСТВА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ

Пресељавањем патријарха Арсенија III Црнојевића са знатним делом свештенства и народа у земље северно од Саве и Дунава почело је цепање административног јединства Пећке патријаршије. Емилијан Радић је тврдио, да је патријарх Арсеније III, преласком у земље под влашћу бечког двора, пренео са собом „све оне црквено-правне особености, које су цркви у Пећи биле својствене"[1892]. Из овога је он изводио закључак, који није могао бити доказан, да је Карловачка митрополија била *правна* наследница Пећке патријаршије[1893].

Велика сеоба Срба, како се код нас назива ово масовно пресељење под патријархом Арсенијем III Црнојевићем, била је директна последица све већих турских победа над аустријском војском, чији је савезник био српски народ. И патријарх Арсеније III и три епископа, који су се повлачили са њим, руднички Теофан, зворнички Герасим и београдски Симеон, и народне старешине, нису мислили да ће трајно остати у крајевима, где су се били сместили. Они су бежали од турске освете и надали се, да ће се моћи вратити у своју напуштену отаџбину. „Стога је он (патријарх Арсеније), тражећи од

[1885] Радослав Грујић: „Василије Бркић-Јовановић" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 275).
[1886] Гласник српског ученог друштва XXII, стр. 358.
[1887] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 121, број 3268.
[1888] На истом месту, књ. II, стр. 121, број 3269.
[1889] На истом месту, књ. II, стр. 122, број 3272.
[1890] На истом месту, књ. II, стр. 124, број 3281.
[1891] На истом месту, књ. VI, стр. 24, број 9491.
[1892] Emilijan Edler von Radics: *Die orthodox-orientalischen Patrikularkirchen in den Ländern der ungarischen Krone,* Budapest 1886, стр. 26, бел. 2.
[1893] На истом месту, стр. 24.

аустриског цара нарочите *привилегије* за своју цркву и народ, тражио то не само за оне, који су избегли под аустроугарску власт, него и за све Србе, где год их има[1894]."

Осврћући се на прве Привилегије, које су Срби добили од цара Леополда I, вели J. Schwicker, да су оне биле издате пре него што је било речи о насељавању Срба у крајеве у које су били прешли. Schwicker, погрешно, вели да црквене и политичке повластице, које су дате патријарху Арсенију III, требале су да важе у *старој отаџбини* Срба. Тиме би била „створена једна врста црквене државе каква се одржала у Црној Гори до наших дана".[1895]

Патријарх, и црквене и народне старешине са њим, нису прешли под власт цара Леополда I без икаквих осигураних повластица. У месецу јуну 1690. године, пре него што је пао Београд, одржао је патријарх Арсеније III са црквеним и народним старешинама у Београду један договор на коме је било закључено да се у Беч пошаље јенопољски епископ Исаија Ђаковић. Уз велике напоре, захваљујући својој умешности, добрим личним везама и будности, успело је Исаији Ђаковићу да у *привилегије,* које је цар Леополд I издао 21. августа 1690. године уђе, углавном, све оно што је и тражено. Патријарху Арсенију III „била је призната власт над целокупним српским народом као што беше под Турцима. Црква је тиме и надаље остала чувар народног јединства, наследивши тако и заменивши српску средњевековну државу".[1896]

У *Привилегијама* цара Леополда I од 21. августа 1690. године, основи за све касније привилегије које су Срби добијали у Аустроугарској монархији, јасно је речено какве се све повластице дају Србима. Оне су, према тексту *привилегија,* биле следеће: „... Да по обичају Србаља источне цркве грчког обреда и по пропису старога календара слободно опстојати можете, и да вам како досада тако и унапред никоји црквени или световни сталежи никакве досаде чинити не могу; и нека вам слободно буде између себе, сопственом влашћу, из српског народа и језика постављати себи архиепископа, кога ће црквени и световни сталеж између себе бирати. И овај архиепископ нека има слободну власт располагати свима источним црквама грчког обреда, епископе посвећивати, свештенике по манастирима распоређивати, где буде нужно цркве сопственом влашћу зидати, по варошима и селима српске свештенике намештати: једном речи, како и до сада да буде поглавар над црквама грчког обреда и над општинством исте вероисповести, и да има власт њима располагати, сопственом влашћу црквеном, по повластицама које вам дадоше претходници Наши, некадашњи блажене памети краљеви Угарске, по свој Грчкој, Расији, Бугарској, Далмацији, Босни, Јенопољу и Херцеговини, као и у Угарској и Хрватској, где их фактично има, и уколико и докле Нама сви скупа и појединце верни и привржени буду. Даље црквеним сталежима, као архиепископу и епископима, монасима и свакога реда свештеницима грчкога обреда у манастирима и црквама нека остане власт располагати, тако да нико у предреченим манастирима, црквама и резиденцијама вашим никаква насиља чинити не може; него од десетка, данка и квартира да буду слободни као и пре, нити да има ико од световњака, осим Нас, над црквеним сталежом власт, кога затворити или заробити, него да архиепископ може и такве од њега зависне црквене људе, ако што скриве, по праву црквеном казнити. Прилажемо даље и потврђујемо да се грчког обреда цркве, манастири, и што к овима спада, као и добра што архиепископу и епископима припадају, ма каква она била, као што су од претходника Наших приложена, притежавати могу; а које је цркве непријатељ хришћанског имена Турчин од вас одузео, и

[1894] Радослав Грујић: „Карловачка митрополија" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 249-250).
[1895] Dr. J. H. Schwicker: *Politische Geschichte der Serben in Ungarn,* Budapest 1880, стр. 28.
[1896] Јован Радонић и Мита Костић: *Српске привилегије од 1690 до 1792,* Београд 1954, стр. 21.

те кад се освоје, заповедићемо да се у ваше руке предаду. Најпосле кад архиепископ, или епископи ваши, кад нужда захтева, манастире и цркве по варошима и селима обилазе, или парохе и општину поучавају, нећемо трпети да им ико, било од црквених људи било од световних, досаду какву чини[1897]."

Карловачким миром 1699. године повучене су нове границе између Турске и Аустро-Угарске. Ове границе, које нико од Срба није могао изменити, разбиле су територијално јединство Пећке патријаршије: на територији под влашћу Аустро-Угарске нашло се *седам* епархија Пећке патријаршије[1898]. Већи број епархија остао је ипак под турском влашћу. За ове епархије је, видели смо, постављен за патријарха Калиник I, који је, иако не без тешкоћа, успео да учврсти своју власт. „До смрти патријарха Арсенија III, 1706 године, већина српских епископа није признавала Калиника за патријарха, али након патријархове смрти српски га је епископат признао, донекле и под притиском турске власти…[1899]".

Од избора Калиника I за пећког патријарха па до смрти патријарха Арсенија III (умро 27. октобра 1706. године), за једну и по деценију, српска православна црква је имала *два патријарха,* који нису одржавали међусобне везе, али није остало никаквог трага о борби између њих. И један и други су, изгледа, схватили прилике у којима су се нашли и уздржавали су се од тога да погоршавају ионако тешко стање у цркви.

Није нам остало забележено шта је о тадашњем удесу Српске православне цркве и народа мислио патријарх Калиник I, али нам је од патријарха Арсенија III остало сачувано једно његово писмо московском бољарину Феодору Алексијевићу Головину од 29. октобра 1705. године. Годину дана пред смрт, уморан и разочаран, стари патријарх је овако изразио своје расположење: „Ради наших грехова један део православних хришћана склонио се од злобе Агарјана у угарске крајеве, а по том ђаво, непријатељ доброга, посеја своју злобу по Угарској, те отуда ниче трње неправде и изби међусобна борба с Ћесаром. После тога стиже нас љута зима, а многи правоверни, како свештеници, тако и мирјани, старци, младићи и деца гоњени беху угарским мачем. И бежећи дан и ноћ са својим осиротелим народом од места до места, бацан тамо амо као лађа на пучини великога океана, очекујем када ће да гране сунце и покаже се дан, да узмакне тавна ноћ и хладна беда наше несреће. Али ми немамо саветника, који би нас од жалости ослободио, и наша туга удвостручи се, и ја рекох са сузама: докле ћеш нас, Господе, заборављати до краја, докле ће се непријатељ одржавати против твога достојања; устани, Господе, зашто спаваш, зашто своје лице одвраћаш од нас, и опет ускрсни, Господе, помози нам имена Твога ради[1900]."

Није патријарх Арсеније III био човек ни слаб ни неборбен. Све што знамо о њему приказује га као ревносног пастира, који је помно бдео над својим духовним стадом. У пастиру свога православног стада живео је и добар организатор цркве и жустар борац против покушаја преверавања. Нашавши се под аустроугарском влашћу патријарх Арсеније је успео да изведе *нову црквену организацију.* Он је оснивао *нове* епископије, и то махом на периферијама где су Срби живели измешани са Хрватима, Мађарима и другим

[1897] На истом месту, стр. 91-92.

[1898] Ср. Рајко Л. Веселиновић; „Како је постала српска карловачка архиепископија и митрополија" (Богословље, год. X, 1935, стр. 414); ср. Стеван Димитријевић: „Односаји...", (Глас СКА, III, други разред 38, 1901, стр. 155).

[1899] *Хисторија народа Југославије,* II, стр. 1353.

[1900] Јован Радонић: *Прилози за историју Срба у Угарској у XVI, XVII и XVIII веку,* Нови Сад 1908, књ. I, стр. 138-139.

иноверним народима. Поред већ постојећих епархија (Будимске, Темишварско-липовске, Јенопољско-арадске) патријарх Арсеније III је основао, у средњој Угарској, Великоварадску и Јегарску, а у Јужној Угарској, поред Бачке и Вршачке, Барањску или Мухачко-сигетску. У Хрватској је основао, поред Марчанске, Карловачко-сењску и Костајничко-зринопољско-личку. Ову организацију одобрио је цар Леополд I 4. марта 1695. године[1901].

У делу јерусалимскога патријарха Хрисанта (1707–1715) „De officiis Ecclesiae orientalis", штампаном у Трговишту 1715. године, има и једно поглавље под насловом *О архиепископији пећкој,* у коме се вели, да се епархије Пећке патријаршије налазе у две царевине и да су пре 1683. године, до почетка турско-аустријског рата, све биле под турском влашћу, али су после Карловачког мира 1699. године раздељене на двоје: у Турској царевини остало је 13 епархија, а за друге се вели, да се налазе под немачком влашћу[1902].

Ове епархије Пећке патријаршије, које су се нашле под влашћу аустроугарском почеле су се *осамостаљивати* после смрти патријарха Арсенија III Црнојевића. Када је Српска православна црква у Аустро-Угарској, због смрти патријарха Арсенија III, постала обезглављена, онда се поставило и питање његовог наследника и питање *односа* овог наследника према Пећкој патријаршији, која је, иако тешко погођена свиме што ју је снашло, остала да постоји и да управља оним делом Српске православне цркве, који је остао под турском влашћу. Док је патријарх Арсеније III био жив били су у сенци и личност и ауторитет патријарха Калиника I, али када је нестало патријарха Арсенија III, онда се, стицајем насталих околности, поставило питање: какав однос да се заузме према патријарху, кога они до тада нису признавали и који није био биран саборно, него је постављен од стране султана?

И бечки двор и високи католички кругови, под чијим је утицајем био царски двор, заступали су мишљење, да Српска православна црква у Монархији треба да прекине све везе са Пећком патријаршијом и са патријархом, који је, тобоже, служио Турцима. За ову тезу двор је био успео да задобије и епископа Исаију Ђаковића, човека иначе веома заслужнога и борбенога, који је и сâм почео да заступа тезу, да Српска православна црква у Монархији треба да буде организована као сасвим независна од Пећке патријаршије. Ова црква је требало да буде потпуно аутокефална[1903].

Сасвим супротну тезу заступао је Стеван Метохијац, кога је сâм патријарх Арсеније био одредио за свога помоћника и који је, као викар патријархов, столовао у манастиру Врднику (Раваници). Њега је патријарх Арсеније III 1702. године предложио за свога помоћника са правом да га наследи после његове смрти. Држи се, да је Стеван Метохијац, одмах после патријархове смрти, био изабран за митрополита, али су епископ Исаија Ђаковић и крушедолски калуђери успели да тај избор покваре. Стеван Метохијац је остао ипак да врши дужности патријарховог заменика све док није био припремљен и одржан *изборни сабор,* који се састао 6. јануара 1708. године у манастиру Крушедолу[1904].

[1901] Ср. Радослав Грујић: „Карловачка митрополија" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. II, стр. 250) и Јован Радонић и Мита Костић: *Српске привилегије од 1690 до 1792*, стр. 92-95.

[1902] Радослав Грујић: „Аутокефалност Карловачке митрополије" (Гласник историског друштва у Новом Саду, књ. II, св. 3, 1929, стр. 377; сравни: Летопис матице српске, књ. 150, 1887, стр. 73.)

[1903] Рајко Веселиновић: *Како је постала српска карловачка архиепископија и митрополија...*, стр. 417-418.

[1904] Радослав Грујић: „Проблеми историје карловачке митрополије: II. Карловци, резиденција крушедолских митрополита" (Гласник ист. друштва и Новом Саду, књ. II, св. 2, 1929, стр. 197-198).

На овоме сабору ствар се решила компромисом: Стеван Метохијац је пристао да се не кандидује за митрополита под условом, да се Исаија Ђаковић одрекне своје тезе и да положи заклетву верности пећком патријарху. То је значило, да се не кидају везе са Пећком патријаршијом него да се *канонски* уреде односи са њом. Теза Стевана Метохијца и његове групе, која је била бројнија, „састојала се у томе, да у интересу саме српске православне цркве у Угарској – имајући у виду велику активност римске цркве на унијаћењу и роварењу против православља – не сме се кидати веза са Пећком патријаршијом, јер је она била јаки духовни извор и расадник светлих традиција које су оживљавале".[1905] Супротно тези Исаије Ђаковића и његове групе, који су тражили пуну *аутокефалност,* Стеван Метохијац и његова група су тражили само *аутономију.*

Јован Радонић је тврдио, да ни Исаија Ђаковић ни српске народне старешине у Аустро-Угарској нису били начисто с тиме шта да се ради после смрти патријарха Арсенија III. То им је постало јасно тек на изборном сабору на коме је царски комесар Христоф од Гаријена развио званичну тезу о изузимању Српске православне цркве у Монархији испод јурисдикције пећког патријарха. „Како су се (Срби) бојали уније нашли су за добро да остану у што чвршћој заједници са Пећком патријаршијом, због чега је та зависност и изражена тако одлучно на Крушедолском сабору. Тако је дакле настојање бечких кругова, да српску цркву у ћесаревини учине независном од Пећке, донело сасвим други резултат него како су то у Бечу очекивали."[1906]

Цар је потврдио Исаијин избор за митрополита тек 24. маја 1708. године, а већ ноћу 20. јула 1708. године Исаија је умро не дочекавши да се среде односи са Пећком патријаршијом. Они су уређени тек *званичним актом* пећког патријарха Калиника I, изданим 18. маја 1710. године у Немету код Темишвара митрополиту Софронију Подгоричанину. Овај акт, иако издат без учешћа патријарховог синода, главни је акт на коме се заснива *аутономија* Карловачке митрополије. Из овога акта извођена су, међутим, разна мишљења о томе шта он, стварно, значи: сва ова мишљења сабрао је Радослав Грујић и подвргнуо их критици утврдивши, да крушедолска, односно Карловачка, митрополија није на Крушедолском сабору од 6. јануара 1708. године постала „автокефална већ само као автономна црквена област у саставу Пећке патријаршије, па су је као такву сматрали и источни, цариградски и јерусалимски, патријарси".[1907]

Својим актом од 18. маја 1710. године патријарх Калиник I је санкционисао стање какво је било у то време. Разбијено је било административно-управно јединство Пећке патријаршије, али је чињено све да се очува духовно јединство. Радослав Грујић, с правом, истиче, „да су у првим деценијама XVIII века односи између пећких патријараха под турском влашћу и новоосноване српске митрополије под аустро-угарском влашћу, регулисани били на потпуно канонској бази, иако су аустриске власти, нарочито у прво време, енергично настојале да крушедолско-карловачку митрополију потпуно одвоје од Пећке патријаршије".[1908]

Духовно јединство Карловачке митрополије са Пећком патријаршијом одржавано је све до преласка патријарха Арсенија IV Јовановића-Шакабенте у Аустро-Угарску. Када

[1905] Рајко Веселииовић: *Како је постала српска карловачка архиепископија и митрополија...*, стр. 417.
[1906] Јован Радонић: *Прилози за историју Срба у Угарској...*, стр. LIV.
[1907] Радослав Грујић: „Автокефалност Карловачке митрополије" (Гласник ист. друштва у Новом Саду, књ. II, св. 3, 1929, стр. 367).
[1908] Радослав Грујић: „Автокефалност Карловачке митрополије" (Гласник ист. друштва у Новом Саду, књ. II, св. 3, 1929, стр. 377).

су, после овог преласка, на престо пећких патријараха почели долазити Грци прекинути су односи између њих и представника Српске православне цркве у Карловачкој митрополији, „а обнављани су само за кратко време управе појединих Срба, који су с времена на време успевали, да заузму пећки престо од Грка пре дефинитивног укидања Пећке патријаршије 1766 године“.[1909]

За време од Пожаревачког мира до закључења Београдског мира (1718. до 7/16. септембра 1739) настала је, на црквеном подручју Пећке патријаршије, *још једна аутономна црквена* област. Одредбама Пожаревачког мира добила је Аустро-Угарска цео Банат, Малу Влашку, Северну Србију до Западне Мораве и реке Каменице и северну Босну с уским појасом земљишта испод Саве[1910]. Цар Карло V није хтео да српске православне епархије, које су се налазиле на овом подручју, дођу под власт Карловачке митрополије, него је, 10. септембра 1718. године, признао Београдску митрополију за *аутономну.* На челу ове митрополије био је Мојсије Петровић (1709–1730). Њему је цар, 16. новембра 1720. године, потчинио Темишварску и Вршачку епархију. На подручју, које је сада дошло под власт цара Карла налазила се и Ваљевска епархија, тако да су се под влашћу београдског митрополита Мојсија Петровића нашла четири епископа (рачунајући и римничкога).

Водећи рачуна о новонасталој ситуацији пећки патријарх Мојсије Рајовић признао је, посебном *синодском граматом* од 15. августа 1721. године, *аутономију* Београдске митрополије. „Тако је у то доба српска црква у Аустро-Угарској имала две аутономне митрополије, чији су митрополити имали наслов архиепископа, а признавали су над собом врховну духовну власт автокефалног архиепископа пећког и патријарха српског, који је био под турском влашћу.“[1911]

У грамати од 15. августа 1721. године патријарх Мојсије је тражио, да се после смрти карловачког митрополита (тада Вићентије Поповић) обе митрополије сједине под влашћу београдског митрополита. Ово је учињено због значаја Београда, који се назива *краљевским* градом. Ова, сједињена, митрополија требала је да се назива *славеносрпска* митрополија... Пошто је карловачки митрополит Вићентије Поповић био тешко оболео изабрао је црквено-народни сабор, који се састао о Малој Госпојини 1722. године, Мојсија Петровића за његовог помоћника: овим избором је, стварно, учињен први корак за сједињавање Карловачке и Београдске митрополије у једну, што је у Бечу нерадо гледано.

После смрти Вићентија Поповића (умро 23. октобра 1725. године) појавило се питање избора његовог наследника. Црквено-народни сабор, отворен 7. фебруара 1726. године, изабрао је *једногласно* Мојсија Петровића за митрополита београдско-карловачкога. Бечки двор није хтео потврдити овај избор: све до 27. фебруара (10. марта) 1726. године, када је цар потврдио Мојсија Петровића за митрополита карловачкога, вођени су преговори са Бечом. Не могући се супротставити вољи и жељи српскога народа цар је дозволио да митрополит Мојсије Петровић и даље управља Београдском митрополијом, али само као *администратор.* У ствари је избором Мојсија Петровића било извршено уједињење Карловачке и Београдске митрополије у једну.

Тако је остало и после смрти Мојсија Петровића. За његовог наследника изабран је 22. марта 1731. године Вићентије Јовановић (умро 6. јуна 1737), који је продужио линију

[1909] Радослав Грујић: „Пећки патријарси и карловачки митрополити у XVIII веку“ (Гласник истор. друштва у Новом Саду, књ. IV, св. 1, 1931, стр. 13).
[1910] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 372.
[1911] Радослав Грујић: *Пећки патријарси и карловачки митрополити у XVIII веку*, стр. 17.

свога претходника... Ауторитет карловачке митрополитске столице уздигнуо је патријарх Арсеније IV Јовановић-Шакабента, који је, у јесен 1737. године, прешао у Аустро-Угарску. Смрћу митрополита Вићентија Јовановића упражњени престо заузео је патријарх Арсеније IV, а царица Марија Терезија му је дозволила да носи титулу патријарха.

После смрти патријарха Арсенија IV „немамо више никаквих података, да су пећки патријарси вршили какву *врховну* јурисдикцију над карловачким митрополитима. Према томе врло је вероватно, да је Вићентије Јовановић последњи карловачки митрополит који је такву грамату добио од патријарха. Тако је Карловачка митрополија у доба патријарха Арсенија IV (1737–1748) стварно постала *автокефална,* али је и даље формално сматрана *автономном,* јер њена автокефалност није *никада нарочитом граматом призната* од архијерејског Синода Пећке патријаршије, па су пећки патријарси и после Арсенија IV, у својој свечаној титулатури свагда називали се патријарсима и ,Хрватске, обе стране Дунава и целога Илирика'".[1912]

Одредбама Београдског мира (1739) Аустро-Угарска је изгубила све земље јужно од Саве и Дунава: у њезиној власти остао је само Банат. Све епархије на подручју Монархије нашле су се сада под влашћу Карловачке митрополије[1913] ... Почетком друге половине XVIII века, када је цетињски митрополит Василије Петровић писао своју *Историју о Черној Гори,* под турском влашћу се налазило *дванаест* епархија Пећке патријаршије, а под влашћу Аустро-Угарске *девет.* Цетињску митрополију, која је била у саставу Пећке патријаршије, митрополит Василије сматра, у политичком погледу, самосталном, а за далматинску вели, да је под млетачком влашћу, која „не дозвољава православном архијереју да буде тамо, него само унијату..."[1914].

Док су се на престолу пећких патријараха убрзано смењивали Грци и Срби, Српска православна црква под аустроугарском влашћу није могла да се неометано развија на основу привилегија, које је цар Леополд I дао српском народу. Ове су привилегије, временом, сужаване и мењане: и званични црквени кругови Монархије и државна власт тежили су да добију што више утицаја на управу Српске прзвославне цркве. Године 1745, док је још био жив патријарх Арсеније IV, било је основано Министарство за српске послове, које је 1747. године било претворено у Илирску дворску депутацију. Нова *уредба* за Карловачку митрополију донета је 1770. године: то је познати *Регуламент,* који је од целога српскога народа био веома рђаво примљен. Седам година касније овај *Регуламент* је замењен другим *Регуламентом,* који је још горе одјекнуо у народу тако да је крв пала па је морао бити повучен. Године 1779. издата је *Деклараторија,* која је остала на снази све до 1782. године, када је донета *Консисторијална система,* која је остала на снази све до 1868. године. Ове године је објављен *Краљевски рескрипт,* који је одменио *Деклараторију.* Од велике је важности био и 27. *законски члан о несједињеним грчкога обреда* (о православним Србима), који је донео Угарски дијет 1790–91. године. Овим законским чланом православни Срби добијају право грађанства и могу „добра стицати и поседовати и сва звања вршити".[1915]

[1912] Радослав Грујић: *Автокефалност Карловачке митрополије...*, стр. 379.

[1913] Васиљ Поповић: „Београдски мир" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 159-160), ср. Радослав Грујић: „Београдско-карловачка митрополија" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. I, стр. 160-161).

[1914] Василије Петровић: *Историја о Черној Гори*, стр. 40-41.

[1915] Јован Радонић и Мита Костић: *Српске привилегије од 1680 до 1792*, стр. 179. Овде се, од стр. 97 до 178, налази текст Деклараторије од 16. јула 1779. и Консисторијалне системе од 5. априла (25. марта) 1782. године.

Процес разједињавања делова Пећке патријаршије појачаће се још више после њезиног укидања 1766. године и одвешће формирању посебних покрајинских цркава под различитом државном управом. Тако ће остати све до завршетка Првог светског рата 1918. године, који ће донети уједињење Српске православне цркве.

3. ВЕЗЕ ПРЕДСТАВНИКА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ СА РУСИЈОМ

Везе представника Српске православне цркве са Русима почеле су још у време Светога Саве. Ако се узме казивање монаха Теодосија као тачно, да је калуђер, са којим је Свети Сава отишао у Свету Гору био Рус[1916], онда има нечега симболичног у томе сусрету оснивача самосталне Српске православне цркве са руским монасима у Светој Гори. Да је овај калуђер могао бити Рус говори и та околност, да је млади Растко отишао у руски манастир Св. Пантелејмона и тамо се закалуђерио.

Известан утицај руске књиге и писмености на младога српског монаха не може се оспорити. Он је своје прво монашко уобличавање добио међу Русима монасима. Када је основао Хиландар појачале су се везе његових монаха са монасима Русима. Владимир Мошин је указао на везе руских монаха из Свете Горе са династијом Немањића, које су, због прилика у којима се тада налазила Русија, биле од велике важности за руске монахе у Светој Гори. „Културно-историски значај тих руско-српских веза на Атосу испољио се како у факту продирања дела старе руске књижевности у српску писменост тако и касније у успостављању српских веза са Московском Русијом.“[1917]

Не може се данас установити какве су све, у ово време, биле ове везе, али изгледа да су оне морале бити доста живе. „Сачувано је више повеља у којима српски краљеви даривају манастиру Русикону цркве, земље и куће у својој држави, а цар Душан постаје чак и ктитор овоме манастиру. Али је било непосредних веза са самом Русијом.“[1918] Биограф краља Драгутина вели, да краљ „у руску земљу много пута шиљаше *посланике своје* са драгоценим даровима ка божанственим црквама и манастирима, и милостиње ка ништима и маломоћнима. Јер у тој руској земљи имао је веома љубљеног свога пријатеља кнеза Василија, и њему по достојању дужну част одаваше, шиљући му слатке речи са великолепним царским даровима“.[1919]

После Косовске битке (1389) појачале су се културне везе између Срба и Русије: неколико књижевника раде и у Србији и у јужној Русији. Тако су Кипријан, митрополит кијевски, и Григорије Цамблак дошли из Србије у Русију. У првој половини XV века радио је у Русији Пахомије Србин или Пахомије Логотет, који је у Русију отишао из Свете Горе. У Русији је написао око 35 разних списа[1920]. „Пахомије Логотет уноси сасвим нов, за оно време врло модеран метод у састављање биографија. Он није само теолог него и историчар, с осећањем историских проблема... и у Пахомија се осећа дах ренесансе и великог хеленског наслеђа које се пробија чак и кроз византиску цивилизацију.“[1921] Срби сликари XV века „знатно су допринели развоју руског сликарства и у Русију пренели

[1916] Теодосије: *Живот Светога Саве* (М. Башић, *Старе српске биографије,* стр. 84).

[1917] Владимир Мошин: „Русские на Афоне и русско-византийскые отношения в XI-XVII вв.“ (У *Byzantinoslavica,* XI, 1950, стр. 60).

[1918] Божидар Ковачевић: „О културним везама Срба и Руса“ (Летопис матице српске, књ. 360-361, 1947, стр. 102).

[1919] Данило II: *Животи краљева и архиепископа српских*, стр. 33.

[1920] Радослав Грујић: „Пахомије Логотет“ (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 306).

[1921] Божидар Ковачевић: *О културним везама Срба и Руса...*, стр. 103.

напредни италијански утицај. Кондаков помиње иконе српскога сликара, сликане 1488 године у цркви Сретења у Москви.“[1922]

Ђорђе Сп. Радојичић открио је неколико писаца *руске* народности (од краја XV до краја XVII века), који су радили код нас. Они се јављају „у старој српској књижевности баш у оно доба кад престаје наш феудализам, и кад се врши ‚балкански’ или ‚други југословенски’ утицај на стару руску књижевност. Нема их много, свега пет – бар колико данас знамо. Раде код Срба или за Србе у Средњем Подунављу, који живе у оквиру угарског феудализма, пре него што ће тамо да продру Турци. Или су међу српским монасима на Светој Гори, која ужива извесну аутономију и за време турске владавине“.[1923]

После потпадања српских земаља под Турке наши црквени људи почињу окретати своје погледе ка Русији, која се уздиже, богати и у којој православље све више јача. У писмима, којима су се српски црквени људи све чешће обраћали руским владарима за помоћ, има трагова о томе, да су они, већ тада, у Москви гледали *трећи,* православни, Рим и у руском владару будућега ослободиоца од Турака. Руски владари почињу бивати главни ктитори српских цркава и манастира. Серију молилаца из српских земаља, колико данас знамо, отвара београдски митрополит Теофан 1509. године[1924]. У своме писму великом кнезу Василију Јовановићу (1505. до 1533) вели митрополит Теофан, да „Господ због грехова наших препусти српско господство у руке иноплеменика.“[1925] Изасланици митрополитови, монаси Анастасије и Јоаникије, истичу у својој представци великом кнезу, „да српски деспоти Господу одоше“ и да нико други неће да помогне оронулим српским манастирима[1926].

Великом кнезу Василију Јовановићу обраћала се за помоћ и деспотица Ангелина и тражила помоћ ради подизања манастира. Помоћ су тражили и монаси из Кучаја, „у српској земљи“. Игуман манастира Хиландара Пајсије стигао је у Москву са три старца 28. августа 1550. године. Хиландарци јадикују да су сада без својих царских ктитора и моле великог кнеза, да се код султана заузме да им овај изда заштитну грамату за манастир што је велики кнез и учинио, али се не зна са каквим успехом[1927].

За време владавине цара Ивана Васиљевића-Грозног (1533. до 1548) биле су везе српских монаха са Русијом веома живе. Тамо су, највише, одлазили монаси манастира Хиландара, којима је цар подарио подворје у Москви и право да повремено долазе за милостињу. Помоћ, коју је цар 1558. године дао манастиру Хиландару, омогућила је монасима да манастир откупе од дуга Турцима и да поврате црквене сасуде које су били заложили за дуг[1928]. Цар Иван Васиљевић је помагао и манастир Орашковац[1929], а његов наследник Тодор Ивановић (1584. до 1598), поред манастира Хиландара, и манастир Милешеву[1930].

[1922] На истом месту.
[1923] Ђорђе Сп. Радојичић: „Стари српски књижевници руске народности“ (Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. V, 1961, стр. 216).
[1924] *Старине Југословенске академије знаности и умјетности,* књ. XII, 1880, ст 258; ср. Споменик СКА, XXXXIX, други разред 35, 1903.
[1925] Споменик СКА, XXXIX, стр. 16.
[1926] На истом месту, стр. 17.
[1927] На истом месту, стр. 21-25.
[1928] На истом месту, стр. 29.
[1929] На истом месту, стр. 35-36.
[1930] На истом месту, стр. 37, 41.

Има података и о доласку монаха из других манастира у Русију током XVI века: године 1551. приложио је старац Јосиф из Чудовог манастира у Москви једно јеванђеље манастиру Папраћи „у српској земљи, у области босанској“.[1931] Из једног записа из 1582. године дознајемо да је игуман Григорије, у великој схими прозван Василије, преписао књигу „Јосифа Премудрог“ са *руског* извода, јер, вели, није могао наћи ни српски ни бугарски извод. Руски је научио на своја два путовања у Русију куда је ишао по манастирским пословима и добио дарове[1932]. Интересантно је, да преписивач истиче, да Срби монаси у Светој Гори нису разумевали руски текст. Архимандрит Григорије био је у Москви 1592. и добио на поклон јеванђеље[1933]. Те исте године био је у Москви игуман Лонгин, а 1585. игуман манастира Папраће Захарије[1934].

Крајем 1585. године стигао је у Москву кратовски митрополит Висарион кога је био послао тадашњи пећки патријарх. Иако у грамати, коју је митрополит Висарион предао цару Тодору Ивановићу, није сачувано име патријарха (то је место оштећено од влаге), може се узети да је то био патријарх Герасим, који је управљао Пећком патријаршијом од 1575. до 1586. године. „Ово је“, вели Стеван Димитријевић, „први акт непосредних односа између српске Пећке патријаршије и Русије“[1935].

Од времена патријарха Пајсија учвршћују се стални односи између Пећке патријаршије и Русије[1936]. Јачање ових веза и све учесталије тражење помоћи у Русији последица су разочарења у помоћ Запада. Од почетка Пајсијеве управе Пећком патријаршијом повећава се број одлазака српских монаха у Русију, који тамо скупљају помоћ, добијају на дар богослужбене књиге и надахњују се ширим словенским осећањем. У богослужбени српскословенски језик почињу продирати русизми, који се увлаче при преписивању са руских изводâ. Године 1617. преписана је, у манастиру Возући у Босни, *Лествица* са руског извода, који је донео игуман манастира Папраће Лонгин[1937]. Године 1620. помиње се у манастиру Папраће руски *Триод*[1938] и руски *Панегирик* из кога је исписано „Слово“ о св. Богородици[1939]. Када је 1620. године монах Данило из манастира Папраће био у „царствујућем великом граду Москви“ преписао је *Синаксар,* да би га „донео у своју отаџбину српску земљу на дивљење и похвалу људима наше земље“[1940]. Монаси манастира Папраће имали су „даровну грамату“, одлазили су у Русију све до краја 1696. године. Последњи њихов одлазак био је 22. новембра 1696. године[1941].

За време Пајсијеве управе Пећком патријаршијом били су доста чести одласци и хиландарских монаха у Русију. Цар Михаило Тодоровић (1613. до 1645) потврдио је 30. априла 1624. године право манастира Хиландара да има у Москви своје подворје. Године 1626. стигао је у Москву хиландарски игуман Лаврентије: у својој представци цару он моли Бога да би омогућио, да цар „под своју царску десницу покори све иноплемене

[1931] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. III, стр. 157, број 5606.
[1932] На истом месту, књ. I, стр. 233, број 775.
[1933] На истом месту, књ. I, стр. 244, број 826.
[1934] Стеван Димитријевић, *Грађа...,* стр. 187.
[1935] Споменик СКА, XXXIX, стр. 39.
[1936] Стеван Димитријевић: „Односаји...“ (Глас СКА, LVIII, други разред 37, стр. 225-26).
[1937] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 289, број 1043.
[1938] На истом месту, књ. I, стр. 299, број 1089.
[1939] На истом месту, књ. I, стр. 299, број 1090.
[1940] На истом месту, књ. I, стр. 302, број 1111.
[1941] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 189.

народе и прими Константинов престо“[1942]. Три године касније, 2. августа 1629, стигао је у пограничну станицу Путиваљ архимандрит манастира Хиландара Филип у пратњи још три монаха, али нису били пуштени у Москву, него су им на граници дали 12 рубаља и вратили их натраг[1943]. Јеромонах Андреја и старац Михаило, који су 2. септембра 1632. године стигли у Путиваљ, били су пропуштени за Москву с тим да стално остану у Москви. Старац Михаило добио је 1636. године дозволу да иде у Јерусалим и у Свету Гору[1944].

Почетком маја 1638. године стигао је у Москву владика хиландарски Мардарије, који је показао грамату о посвећењу, коју му је издао патријарх Пајсије. Према овој грамати Мардарије је био посвећен 18. јула 1635. године. Рукополагање једнога епископа за манастир Хиландар није било обична ствар. Стеван Димитријевић се домишљао да је Мардарије завладичен „или за то, што је имао нарочитих врлина, па га хтели овим чином одликовати, или ради тога, да би као митрополит већу милостињу из Русије донео, или да би Хиландару са пребивањем митрополита у њему већи значај дали. Онда је борба и антагонизам између Словена и Грка у Светој Гори већ постојао. Врло је могуће, да грчки епископи, којих је увек на покоју било у Светој Гори, нису хтели за Хиландар и друге словенске манастире рукополагати ђаконе и јеромонахе, па су стога хиландарци, као свагдашњи хегемони словенски у борби против нетрпељивог јелинизма, хтели посвећењем Мардарија да задовоље потребу своју и других једноплемених самостана светогорских“[1945].

Током XVII и XVIII века монаси манастира Хиландара одлазили су у Русију и ради материјалне помоћи и ради одржавања духовних и културних веза. Године 1804, исте године када је почео Први српски устанак против Турака, добио је манастир Хиландар из Русије 525 рубаља помоћи као накнаду за то што пуних 15 година није био примио помоћ[1946] ... И ово показује да је углед манастира Хиландара и његових монаха у Русији био врло велики. Хиландарски монаси су поштовани и као духовници и као жариште словенског православља у Светој Гори и као место где су се скупљали Срби, Бугари, Руси и Власи. Григорије Барски, Рус по народности, забележио је у своме *Путешествију,* да је 1744. године био у манастиру Хиландару и да у њему живе „монаси Срби, тврди у вери и крепки у побожности и гостољубивији од свих других Светогораца, али прости и неучени. Међу њима има и неколико Бугара, Руса и Влаха, али је њихово старешинство и власт. Црквено и келејно правило (богослужење) читају увек словенским језиком, али са изразитим српским нагласком“[1947].

И други, угледнији, српски манастири одржавали су, још од Пајсијева времена, везе са Русијом. Први одлазак монаха манастира Студенице у Русију био је у августу 1629. године. О њиховим одласцима у Русију има трага све до почетка XVIII века[1948]. Монаси манастира Милешеве стигли су у Путиваљ први пут 20. јула 1627. године и одлазили су, повремено, све до 1688. године, када је манастир пострадао и био, ускоро иза тога, рушен, али је осетније разорен тек 1735. године, а ћелије су им изгореле 1782. године[1949].

[1942] На истом месту, стр. 117.
[1943] На истом месту, стр. 119.
[1944] На истом месту, стр. 119.
[1945] На истом месту, стр. 122.
[1946] На истом месту, стр. 139.
[1947] На истом месту, стр. 138.
[1948] На истом месту, стр. 153.
[1949] На истом месту, стр. 164.

Повластице, које је манастир Милешева имао, прешле су на манастир Пакру, а са овога на манастир Пиву. Везе манастира Крушедола са Русијом почеле су крајем XVI века и одржаване су све до краја XVIII века[1950]. Манастир Беочин успоставио је први пут везе са Русијом у децембру 1622. године, а манастир Бешеново 29. августа 1638. године. Монаси манастира Хопова стигли су у Русију 17. септембра 1638. године. Братство манастира Троноше послало је, такође, једно изасланство у Русију, које је тамо стигло 27. септембра 1625. године.

За време патријарха Пајсија ишао је у Русију и вршачки епископ Антоније, који се тамо појавио као изасланик патријарха Пајсија. По мишљењу Стевана Димитријевића Антонијев одлазак у Русију имао је и *политичку* мисију, а није био само обично тражење милостиње за пострадале цркве у Пећкој патријаршији[1951]. „Онако сјајном пријему Антонија на двору свакако су допринеле добре особине његове и политичка саопштења и разговори са царским доглавницима, па и са самим царем Михаилом Тодоровићем, иако је од тих њихових разговора на хартији стављено само то како је ‚просил Государ епискупа о спасеније'".[1952]

И Васиљ Поповић је истицао, да су молиоци, махом угледнији црквени људи, давали на саслушањима корисна обавештења о приликама и догађајима и у Турској и у земљама кроз које су пролазили[1953]. О карактеру тих политичких мисија, о предлозима које су наши црквени људи чинили руском цару и његовој влади ми не знамо скоро ништа, јер искази такве природе нису бележени у протоколе саслушања[1954]. „Записивало се углавном само оно, што се тиче протеривања преко границе и количина дате им милостиње".[1955] Искази политичке природе саопштавани су усмено. Радослав Грујић је доводио у везу одлазак Антонијев у Русију са прекинутим разговорима патријарха Пајсија са Римом. Кад није тамо имао успеха „почео је обраћати већу пажњу на православну Русију"[1956].

Скопски митрополит Симеон дошао је у Москву 7. јуна 1641. године. За њега се вели, да је „извршио тешњу везу између Пећке патријаршије и Русије[1957]." Митрополит Симеон предао је 23. јула 1641. године цару молбу у којој тражи да цар дâ „српској саборној цркви (пећкој) златопечатну повељу и молио, да повеља гласи на име патријарха Пајсија, јер, вели, „саборна црква веома страда од нечестивих Агарјана"[1958]. Цар је, 1. августа 1641. године, издао тражену грамату на име манастира Пећке патријаршије[1959].

На основу ове повеље стигао је, у јуну 1643. године, у погранични град Путиваљ архимандрит манастира Пећке патријаршије Кентерион са јеромонахом Јаковом и ћеларом Пахомијем[1960]. Из Путиваља, где је био задржан три месеца архимандрит Кентерион 16. септембра 1643. године упутио је цару молбу у којој наводи, да га је, као свога опуномоћеника, послао патријарх Пајсије на основу повеље, коју је митрополит Симеон

[1950] На истом месту, стр. 199.
[1951] Стеван Димитријевић: „Односаји..." (Глас СКА, LVIII, други разред 37, стр. 227-228.
[1952] Стеван Димитријевић: *Грађа*..., стр. 272.
[1953] Ср. *Народна енциклопедија СХС*, књ. III, 822.
[1954] Ср. Ђоко Слијепчевић: *Патријарх Пајсије*..., стр. 23.
[1955] Стеван Димитријевић: „Односаји..." (Глас СКА LVIII, стр. 228).
[1956] *Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 270.
[1957] Стеван Димитријевић: „Односаји...," (Глас СКА LVIII, стр. 228-229).
[1958] Стеван Димитријевић: „Прилози расправи, Односаји пећких патријарха са Русијом", стр. 60. број 2.
[1959] На истом месту, стр. 60. број 3.
[1960] Стеван Димитријевић: „Односаји..." (Глас СКА, LVIII, стр. 230).

добио од цара. Вели, даље, да цару носи поклон од патријарха Пајсија. У молби се истиче да је Пајсије већ човек сасвим стар, да има *стотину* година и да се налази у оковима, јер је због високог данка пао у велики дуг, а земља је осиромашила[1961]. Скрушеним тоном човека, који је много препатио и који зраке своје националне зоре још не сагледа, али ипак чека „док не дође која утешна нада“, архимандрит Кентерион преклиње цара за помоћ[1962].

Тешко је рећи шта је било тачно а шта намештено ради ефекта у овој молби архимандрита Кентериона. По бројним сведочанствима, која дају савремени записи, могло би се закључити, да патријарх Пајсије није био у тако великој материјалној беди као што се то наводи у молби. Не знамо ни то шта је цар одговорио на ову молбу, јер се, после овога, губи траг о свима везама патријарха Пајсија са Русијом.

Патријарх Гаврило, Пајсијев наследник, не само да је продужио везе са Русијом, него је, као што смо већ видели, и сâм ишао у Русију и тај свој одлазак платио главом ... За време патријарховања Гаврилова ишао је у Русију и кратовски митрополит Михаило: он је одлазио и поново се враћао. По други пут је стигао у Путиваљ 18. септембра 1657. године. Изгледа да је други пут ишао у Русију „на вјечноје житије“ заједно са својим братом Венијамином, који је много страдао од Турака[1963]. Михаило је био архиђакон код патријарха Пајсија, а за епископа је хиротонисан за време патријарха Гаврила[1964]. Михаило се, под старост, вратио у свој родни крај и тамо умро[1965] ... Митрополит Михаило се помиње у два записа: један вели, да је године 1652, свакако за време свога првога одласка у Русију, добио од цара Алексија Михаиловића (1645–1676) *Пролог* за месец септембар[1966], а други, да је био у Москви годину и по дана[1967].

За патријарха Максима, Гавриловог наследника, се зна да није слао у Русију своје посланике, „који би учинили употребу од оне даровне повеље, што је патријаршиском манастиру била дата. У замену томе, Руси су се у једној прилици њему обратили и тиме дали нов писмени акт чисто црквених сестринских односа између српске и руске цркве“[1968] ... Вршачки митрополит Теодосије приспео је у Москву 14. октобра 1662. године, молио и добио милостињу и остао у Русији: када је био осуђен руски патријарх Никон, на сабору 1666–1667. године, овај наш Теодосије био је постављен за „мјестобљуститеља патријаршиског престола“[1969]. Цар је обавестио патријарха Максима о томе, да је митрополит Теодосије остао у Москви „ради наших великих државних дела“[1970]. Теодосије је умро у Русији 20. августа 1671. године.

Живе везе са Русијом одржавао је и патријарх Арсеније III Црнојевић: још пре него што се упустио у рад на ослобођењу народа од Турака патријарх Арсеније III је послао у Москву хиландарског архимандрита Исаију са порукама цару. Шта је патријарху

[1961] Стеван Димитријевић: *Прилози...*, стр. 61, број 4.
[1962] На истом месту.
[1963] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 281.
[1964] На истом месту.
[1965] На истом месту, стр. 282.
[1966] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 371. број 1487.
[1967] На истом месту, књ. I, стр. 372-373, број 1494.
[1968] Стеван Димитријевић: *Односаји...* (Глас СКА, LVIII, стр. 271).
[1969] На истом месту, стр. 272.
[1970] На истом месту, стр. 274.

одговорено из Русије не знамо јер је Исаија, на повратку из Русије, био ухапшен од Аустријанаца у Брашови и писма му одузета, а он послат у тамницу[1971].

Везе патријарха Арсенија са Русијом ојачале су после 1690. године када је он, на челу народа, прешао у земље северно од Саве и Дунава. Своје везе са Русијом одржавао је патријарх Арсеније III делимично преко руског посланика у Бечу, а делимично је слао поједина црквена лица у Русију ради добијања материјалне помоћи. Руском посланику Нефимову тужио се патријарх 1696. године на појачану прозелитску акцију, а 1698. године обраћао се лично цару. Од руског посланика Возњицина очекивао је патријарх Арсеније III снажну подршку: преко Возњицина покушавао да наговори Александра Маврокордата да се код султана заузме да се Арсенију дозволи повратак на патријаршијски престо у Пећи.

Ова патријархова нада била је узалудна. Њему је Маврокордато пребацивао, да „није живео као човек духовног чина, и оставивши црквене, упуштао се без потребе у многе грађанске ствари ... А ако, пак, посланици желе да бивши патријарх по пређашњему живи у турској држави, он нека пређе у Влашку и у њој живи, а опроштај за преступ измолиће му у султана и великога везира он, Маврокордато[1972]."

Патријарха Арсенија III нарочито је забрињавала судбина православља у монархији. У једном писму жали се патријарх на то, да се добијене привилегије нарушавају и да постоји намера да се српски народ у Монархији одвоји од православне цркве. Патријарх тражи дозволу да може слати у Русију црквене људе „милостиње ради[1973]." Патријарх је слао у Москву београдског митрополита Стевана Метохијца са архимандритом Софронијем и још пет стараца[1974]. У Русију је ишао и епископ Јефрем Јанковић, који је тражио помоћ за обнављање манастира Св. тројице код Пљеваља (1705. године), али је он стално остао у Русији[1975]. Године 1703. патријарх Арсеније је добио из Русије доста црквених књига.

Налазећи се стално у тешкоћама и притискиван невољама, које није могао савладати, патријарх Арсеније III се године 1695. решавао да са целим народом пресели у Русију, „ваљда зато што није видео другога излаза из тешке борбе са католичким клером[1976]."

У Русију је одлазио 1702. године требињски митрополит Нектарије, који је био под пећким патријархом Калиником I. И он је тражио милостињу по даровној грамати свога манастира[1977]. И Исаија Ђаковић, када је био изабран за наследника патријарха Арсенија III, известио је руског цара о своме избору и молио се Богу за цареве победе[1978]. У Русији је био и цетињски митрополит Данило Петровић: 1714, године он је био у Москви и добио 10000 рубаља помоћи и одобрење да се цетињском манастиру даје по 500 рубаља помоћи сваке треће године[1979].

[1971] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 395; ср. Васиљ Поповић: „Руско-српски односи" (*Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 822).
[1972] Стеван Димитријевић: „Односи..." (Глас СКА, LX, стр. 191).
[1973] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 3.
[1974] На истом месту, стр. 189.
[1975] На истом месту, стр. 51.
[1976] Ђорђе Сп. Радојичић: „Арсеније III Црнојевић", (*Енциклопедија Југославије*, књ. I, 1956. стр. 215).
[1977] Стеван Димитријевић: „Односи..." (Глас СКА, LX, стр. 202).
[1978] На истом месту. стр. 246-247.
[1979] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 232.

Данило се налазио у Москви и у септембру 1715. године, где је купио књигу „глаголему *Скрижали* за себе и своју цркву“.[1980] У Москви се владика Данило сусрео са калуђерима из манастира Комоговине, који су, како је сâм Данило записао, „пришли ради нужди прибавити служебних књига светому манастиру“, па им је он дао 12 минеја да их доставе у Црну Гору. Ово је он, вели Данило, набавио за „душевни спомен“ својих родитеља Стјепана и „монахиње Ане[1981].“ Цетињском манастиру издата је, 29. октобра 1798 године, помоћ од 4132 рубаља, која му није била издавана од 1782. до 1798. године. Ова је помоћ предата архимандриту Стевану Вуковићу, који се тада налазио у Москви[1982].

Нарочито живе везе са Русијом одржавали су представници Српске цркве у Монархији. Те су везе биле и политичке и културне, да би, касније, постале више изразито црквене и културно-школске. „Прва просветна помоћ Србима дошла је из Русије. Митрополити су из Русије стали набављати црквене и школске књиге и доводити учитеље, који су стварали стручне школе и припремали учитељско особље“.[1983] Године 1724. послао је Св. синод Руске православне цркве Максима Суворова Србима. Суворов је 1726. године отворио школу у Сремским Карловцима и, касније, је премештао из Карловаца у Београд и опет из Београда у Сремске Карловце. Када је Суворов напустио Србе појавила се, међу њима, нова група руских учитеља са Емануилом Козачинским на челу. Козачински је у Сремским Карловцима основао *Латинску школу,* у ствари неку врсту Богословско-учитељске школе, тако потребне Србима у то време. Од 1721. године почињу и српски младићи одлазити на школовање у Кијевску духовну академију. „Главна сврха доласка Срба у Кијевску академију била је спрема за учитеље у српским школама. Српски народни сабори закључивали су да се имају оснивати школе. Требало је дакле спремати учитеље, и српски митрополити и епископи слали су на основу тих закључака младе људе у Русију“.[1984] Зна се, да се од 1721. до 1762. године школовало у Кијевској духовној академији 28 Срба, али их је могло бити и више.

Нешто све већи утицај руских црквених књига и школских уџбеника, који су донешени из Русије, а нешто настава коју су вршили руски учитељи и општа жеља наших тадашњих водећих слојева за приближавањем православној Русији, имали су за последицу потискивање *српскословенског* и увођење рускословенског језика у цркву И школу код Срба северно од Саве и Дунава. „То преовлађивање рускословенског језика иде брзо, за петнаест година. Од 1725 до 1740 то је свршена ствар и рускословенски језик од тада постаје језик српске цркве, школе и књижевности.“[1985]

Када је реч о одржавању веза са Русијом не могу се, од важнијих личности, обићи ни цетињски митрополити Сава и Василије Петровић, а ни Симеон Кончаревић, страдални епископ Срба из Далмације, који су стално били под бичем уније. О везама цетињских владика са Русијом, преписка митрополита Саве и Василија даје интересантне податке. И пре њих је, видели смо, владика Данило Петровић успоставио везе са царем Петром

[1980] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 37, број 2283.
[1981] На истом месту, књ. II, стр. 38, број 2291.
[1982] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 232.
[1983] Јован Скерлић: *Историја нове српске књижевности,* Београд 1953, треће издање, стр. 18.
[1984] Валеријан Прибићевић: „Срби питомци Кијевске академије у времену од 1721 до 1762 године“ (Богословски гласник, год. IV, књ. VII, 1905, стр. 250).
[1985] Јован Скерлић: *„Историја нове српске књижевности*, стр. 39.

Великим, који у једном писму од 3. марта 1711. године позива митрополита Данила, да Црногорци ступе у рат са Турцима[1986].

Митрополит Василије је одлазио у Русију, био приман код царице, отпремио цео један пук Црногораца у Русију, доносио књиге и дарове и стално апеловао на материјалну помоћ без које се Црна Гора није могла одржати. Митрополит Василије, који себе назива „егзархом трона пећкога“[1987], објавио је 1754. године у Русији кратку *Историју о Черној Гори,* један пригодан спис у коме није све онако погрешно и измишљено као што је то тврдио Јован Скерлић[1988].

Присиљен да напусти своју епархију владика Симеон Кончаревић је 1761. године прешао у Русију. Срби из јужне Русије, где их је, после пресељења од 1751. и 1752. године, било у густим насељима, тражили су да Симеон буде постављен за владику, али њиховој молби нису изашли у сусрет[1989]. Симеон је живео у Петропавловском манастиру у Кијеву и ту написао свој *Летопис црквених и грађанских догађаја*[1990]. Ту је и умро 26. августа 1769. године. У Русију је, видели смо, одлутао и патријарх Василије Јовановић-Бркић и тамо скончао.

Живе везе са Русијом одржавали су, пред крај XVIII века, и три врло интересантне личности из наше црквене и националне историје: године 1784. завладичен је у Русији Петар I Петровић-Његош; године 1783. био је у Русији, први пут, архимандрит манастира Пиве Арсеније Гаговић[1991]. Архимандрит Герасим Зелић стигао је у Мироград 30. јуна 1782. године. Зелић је, по други пут, посетио Русију у јануару 1787. године[1992].

Све ове везе, и друге поред ових које нису овде поменуте, имале су, поред веома потребне материјалне помоћи, и велики морални значај за Српску православну цркву и за српски народ, који је био осуђен да се бори на неколико страна[1993].

4. БОРБА ПРОТИВ УНИЈАЋЕЊА

Римска курија није никада престајала са напорима да на цео православни Балкан прошири свој утицај. Од политичких прилика на Балкану и од сопствене снаге, са којом је Римска курија располагала, зависила је јачина њенога интересовања за ширење уније на нашем простору. Она је, сасвим разумљиво, пре свега настојала на томе да очува римокатоличке колоније како на целоме Балкану тако исто и на нашем ужем простору, где је, још од давнина, било римокатоличких оаза.

Римокатолички прозелитизам код православних Срба није био никада популаран: везе између представника Српске православне цркве и римокатоличких мисионара на подручју Пећке патријаршије биле су одраз политичког рада на ослобођењу народа од турског ропства, а не готовости да се прими унија са Римом. Од краја XVI века па све до укидања Пећке патријаршије 1766. године долазило је, повремено, до додира између

[1986] Душан Вуксан: „Преписка митрополита Василија, митрополита Саве, и црногорских главара 1752–1759“ (Споменик СКА LXXXVIII, други разред 69, 1938, стр. 1-94).
[1987] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. V, стр. 110, број 7984.
[1988] Ср. Јован Скерлић: *Историја нове српске књижевности*, стр. 260.
[1989] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 260.
[1990] Никодим Милаш: *Православна Далмација*, стр. 402.
[1991] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 88.
[1992] *Житије Герасима Зелића,* књ. I, Београд 1897, стр. 78, 168.
[1993] Стеван Димитријевић: „Односаји...“ (Глас СКА LX, други разред 38, стр. 203).

представника Српске православне цркве и мисионара уније, али до уније, макар у мало ширем обиму, није долазило.

Будући да је Римска курија била трајно, иако некада јаче а некада слабије, један од главних заговарача борбе против Турака, морали су и представници Српске православне цркве, заинтересовани за исту борбу, ступати у додир са мисионарима и, понекада, и са римским папама. Типично је за ове додире то, да су представници Српске православне цркве били увек подстицани *политичким* моментом док је Римска курија овај моменат покушавала да искористи за проширивање свога *верског* утицаја на Српску православну цркву. У крилу ових покушаја искристалисала се тежња Римске курије да Српску православну цркву придобије за унију.

Унионистичка пропаганда на Балкану појачана је од године 1577. када је папа Гргур XIII основао у Риму Collegium Graecum за спремање мисионара међу Грцима. За спремање мисионара уније међу православним Србима и Бугарима био је основан Collegium Illyricum. Прозелитска активност Римске курије у нашим крајевима појачана је после 1622. године када је папа Гргур XV основао Congregatio de propaganda fide (Конгрегација за пропаганду вере), која је подстицала и финансирала рад мисионара уније. Ради спремања ових мисионара папа Урбан VIII основао је 1627. године Collegium Urbanum. У њега су довођени и ту школовани бројни младићи из наших крајева.

Историја покушаја спровођења уније међу православним Србима дуга је, веома сложена и врло интересантна. Никодим Милаш у својој *Православној Далмацији* и Јован Радонић у делу *Римска курија и југословенске земље од XVI до XIX века* дали су исцрпан преглед ових покушаја унијаћења. Ми ћемо само указати на главне моменте ове дуге, веома неравне и понекда доста крваве борбе. Трагика удеса православних Срба била је у томе што су они, обраћајући се представницима римокатоличког Запада за помоћ у борби за своје ослобођење, били често злоупотребљавани и принуђавани да се одричу своје вере због очувања које су се и дизали у борбу против Турака. И према Турцима, против којих су устајали, и према Западу, коме су се обраћали за помоћ, Срби су, силом околности, морали бити у ставу самоодбране: сву своју снагу морали су да троше да би се могли верски и национално одржати. И прелажење на ислам и на римокатолицизам, било директно или посредством унијаћења, одводило је *однарођавању.* У овоме моменту, веома мало уоченом, налази се тајна унутрашњег опредељења Срба за православну Русију, која их је штитила и верски и национално.

Од времена патријарха Јована Кантула сви ослободилачки покушаји српског народа, на чијем је челу стајало српско православно свештенство, наслањали су се на хришћански Запад не очекујући да ће и са те стране бити угрожавана њихова вера. Бежећи испред Турака на млетачку и аустријску територију, Срби су водили са собом и своје свештенике и свуда тамо, где би се задржали, продужавали су свој црквени и национални живот. Док су они у Млетачкој републици и у Аустроугарској, због својих изванредних војничких особина, били добродошли државним факторима, римокатоличко свештенство и домаћи сталеж нерадо су их гледали, јер њихову власт нису хтели признавати нити им давати дажбине. Уз овај чисто материјални моменат почела се, према Србима, појављивати и верска нетрпељивост, која је, повремено, добијала врло оштре облике и изражавала се кроз оштра физичка гоњења.

Иако је циљ свих унионистичких покушаја током XVII и XVIII века био исти, да се православни Срби приведу у покорност Римокатоличкој цркви, нису били исти ни методи рада мисионара уније ни фактори, који су иза тога рада стајали. Алекса Ивић је тачно

рекао, да су покушаји унијаћења Срба у XVII веку били *двојаки:* „У аустриским пределима ширили су унију међу Србима бискупи загребачки и љубљански уз крепку помоћ државних власти; међу Србима под Турцима пропагирали су идеју уније католички мисионари, али без потпоре државне власти[1994]."

На подручју Млетачке републике, уздуж целе Јадранске обале, унију су, упорно и доследно, ширили за то нарочито спремљени мисионари, које су помагале државне власти, које су се, према тренутним приликама и околностима, морале обазриво држати према српским православним масама. Не само због тога што су Срби били одличан војнички материјал, него и због сталне тежње млетачких власти да преко својих православних поданика шире свој политички утицај на Србе који су били под турском влашћу, морале су млетачке државне власти водити рачуна о томе у којој мери се смеју јавно ангажовати за унију.

Иза свих покушаја ширења уније међу православним Србима стајала је Римска курија, која је покушавала да искористи војничке походе и Млетака и Аустрије против Турака. У свим овим војничким походима узимали су учешћа и Срби. Отуда је разумљиво да су српски православни патријарси, залажући се за ослобођење народа од Турака, успостављали везе и са папама и тражили од њих помоћ и не слутећи да ту помоћ треба да искупе признавањем верске власти папа над Српском православном црквом. За патријарха Јована, првог патријарха који је успоставио везе са папом Климентом VIII и, поред свих разочарења, остао дуго упоран на својој линији, рекао је Јован Радонић: „С обзиром на тешку ситуацију православних у Турској, патријарх је тражио од папе новчану помоћ, али се из папина држања јасно видело да се патријарх тој помоћи може надати само онда, ако буде пристао на унију. Међутим, ни патријарх ни епископи нису хтели прихватити унију, али је нису могли ни одбити отворено. Патријарх Јован, у својим односима са папом, истицао је тежак положај хришћанске цркве под Турцима, због чега је помоћ Апостолске столице прека потреба. Папа, пак, чекао је да се унија изврши, па тек онда да даде обећану помоћ[1995]."

Патријарх Јован није могао ићи тако далеко да прими унију. У једном писму савојском херцогу Карлу Емануилу, упућеном му са велике народне скупштине, одржане у манастиру Морачи 13. децембра 1608. године, вели се, да је народ готов да га прими за свога краља и да га крунише „по закону Светога Саве и Светога Симеона и брата му прввовенчанога светога краља Стефана", али се додаје, да ће они „увијек бити за велику вјеру, зашто у наше стране нећемо ни језуита ни никога другога, који би пук христијански обраћао на закон римски, зашто после би могло бити велика скандала међу народом"[1996].

За време управе патријарха Пајсија, човека тиха и обазрива, оживео је рад мисионара уније на подручју Пећке патријаршије. На челу ове акције стајао је учени, вредни и истрајни Фране Леонарди (de Leonardis), који је у јулу 1636. године дошао у Црногорско приморје и одатле почео свој рад. Рођен у Трогиру и добро упознат са приликама у Пећкој патријаршији, Леонарди је покушао да рад на ширењу уније постави на ширу основу. За Леонардија се може рећи, да је, прилично, веровао у обострану корисност уније, али и да је био свестан свих тешкоћа, које су стајале на путу да се она

[1994] Писмо Алексе Ивића од 14. октобра 1931. у *Римска пропаганда. Пропали покушаји прошлости у операцијама садашњости,* Никшић 1932, стр. 43.
[1995] Јован Радонић: *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века,* стр. 10.
[1996] Јован Н. Томић: *Пећски патријарх Јован и покрет хришћана на Балканском полуострву 1592—1614.* Земун 1903, стр. 117-118.

оствари. Свесрдно помаган од Конгрегације за пропаганду вере, умешан и окретан и вешт да задобије поверење чак и неких православних калуђера, Леонарди је успео да придобије за унију и цетињског митрополита Мардарија, човека вешта у лавирању и изложена тешкоћама[1997]. Уз Мардарија, се појављује и његов архиђакон Висарион, који је, исто као и Мардарије, био под сталном платом Конгрегације за пропаганду вере[1998]. Ревностан помагач Леонардијев био је и паштровићки калуђер Јосиф, коме је Леонарди завештао 200 талира[1999].

Леонардијев план је био следећи: учврстити унију у Црногорском приморју, где је било изгледа на успех, па одатле захватити целу Црну Гору, чији је митрополит већ био дао своје *исповедање вере* и стално обећавао да ће и лично отићи на поклоњење папи у Рим. Када то буде постигнуто, онда је требало захватити целу Пећку патријаршију и за унију задобити и самога патријарха Пајсија, човека који је, за своје време, био добро и богословски и књижевно образован. Митрополиту Мардарију била је намењена улога да буде *мост* до патријарха Пајсија, који није избегавао контакт са Леонардијем нити се, изгледа, устручавао да ступи у контакт са папом.

Митрополит Мардарије није смео да изађе патријарху Пајсију на очи, него је слао архиђакона Висариона, који је био веома окретан и умешан човек. Сâм Мардарије, иако је био дубоко загазио у воде уније, није имао куражи да учини најважнији корак: да оде у Рим, него је целу ствар отезао док није сасвим пропала. Глигор Станојевић брани Мардаријев поступак и вели да га је на то натерао тежак положај цркве под Турцима. „Када испитамо, вели он, узроке ради којих је дошло до преговора са Римом о унији, као и ток самих преговора, онда нам је јасно да је тежак положај цркве под Турцима приморао цетињског владику да ослоном на Рим нађе излаз из тога положаја. Овај тежак положај цркве у Црној Гори пао је у вријеме када је Римска курија развила велики рад у овим крајевима. Отуда и покушај зближења између цетињског владике и Рима. Али, циљ је био различит. Римска курија је била заинтересована, свакако из политичко-вјерских разлога, за проширење свога утицаја у овом дијелу Балкана. Она се надала да ће преко владике Мардарија успјети да и патријарха придобије за унију. У том смислу Леонардо је чинио сугестије владици Мардарију[2000].“

Леонардију је требало шест година стрпљивог рада док му није успело да се сусретне са патријархом Пајсијем. До састанка између њих двојице дошло је, према изворима Конгрегације за пропаганду вере, или крајем октобра или почетком новембра 1642. године. „Преговорима са Леонардијем руководио је лично патријарх Пајсије, помогнут, можда, двама или трима епископима, најближим члановима Синода, и придворним калуђерима. Из докумената види се и то да су патријарх и његова ужа

[1997] О личности и случају митрополита Мардарија види: Јован Радонић: *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, стр. 128, 130, 131, 137, 147; Јован Радонић: „Рад на унији Црногорског приморја у првој половини XVII века“. У *Историски записи*, год. VII, књ. X, св. 2, 1954, стр. 305-309, и „О Македонцу Мардарију, владици цетињском у првој половини XVII века“, у *„Историски записи*, год. VII, књ. X, св. 2, 1954, стр. 406-412“. Ристо Драгићевић: „Митрополит Мардарије није Македонац, а штампар Пахомије није – екавац“. У *Историски записи,* год. VIII, књ. XI, св. 1-2, 1955, стр. 243-252.

[1998] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 147.

[1999] На истом месту, стр. 183.

[2000] Глигор Станојевић: „Црна Гора у доба Кандиског рата (1645–1669)“. У *Историски гласник,* св. 1-2, 1953, стр. 15.

околина били доста спремни да у догматским питањима полемишу са ученим теологом Леонардијем[2001].“

Леонарди је од овога састанка са патријархом Пајсијем очекивао ако не пристанак на унију са Римом а оно, сигурно, бар једно јасно формулисано *исповедање вере,* које би потписао патријарх Пајсије и које би било доказ да се патријарх одрекао разлика између православне и римокатоличке цркве. Пајсије то није учинио, али није ни прекинуо контакт, јер му је „због тешких времена у којима се тада налазила српска црква, нарочито стало било да из Рима добије материјалну помоћ“[2002].

Све што је Леонарди успео да постигне у Пећи било је једно *синодско писмо* папи Урбану VIII у коме се истиче, да се патријарх Пајсије и српски епископи држе онога што им је предато од светих апостола и од седам васељенских сабора. „Патријарх са околином доказивао је да додатка filioque нема у Символу вере како су га утврдили и признали првих седам васељенских сабора, чије је одлуке признала и примила и Римска црква. За њих је, тврдили су они, меродаван текст Символа вере, како је он утврђен на другом Васељенском сабору у Цариграду 381. године[2003].“

У складу са традицијом православне цркве патријарх Пајсије је био спреман да папи призна primatum honoris и као доказ своје готовости за сарадњу јавља, да шаље са Леонардијем своја два калуђера, архимандрита Виђентија и еклисијарха Јефтимија, који ће доћи у Рим. У писму патријарх Пајсије моли папу да му одговори да ли је добро оно „што држимо као предано нам од светих апостола и светих сабора ... да би били једно стадо и један пастир“[2004]. „Као што се види, патријарх Пајсије је овим писмом оставио отворена врата за преговоре. Иако су у дубини душе, и он и околина му, дубоко били уверени и одлучни да никако не попуштају у догматским питањима, ипак су тражили даља обавештења из Рима, да би онде одржали добро расположење према себи, и, евентуално, добили тражену помоћ за пећки манастир[2005].“

Из једнога писма Конгрегације за пропаганду вере патријарху Пајсију од 30. јуна 1645. године, види се да она није била задовољна Пајсијевим писмом па га упућује на барског надбискупа (Леонарди је 23. маја 1644. године постао барски надбискуп), који ће га умети обавестити о свему. Као барски надбискуп Леонарди је имао титулу и primas Serviae, што је само могло подићи његов углед код присталица уније. „Конгрегација упорно истиче да је православни Исток допао турског ропства што није примио унију с Римом, у погледу потреба Пећке патријаршије не одговара ништа одређено. Она ће, поручује Конгрегација, повести рачуна у своје време, тј. онда, када патријаршија буде примила све захтеве Конгрегације, или онда када се буде потчинила Риму[2006].“

Почетком септембра 1645. године умро је надбискуп Леонарди, а патријарх Пајсије је, у октобру 1646, отишао на поклоњење у Јерусалим, а вратио се тек у јуну 1647. године[2007]. У преговоре са Римом није се више упуштао: умро је 2. новембра 1647. године.

На сцени се појављује патријарх Гаврило Рајић, са српске стране, и Павлин Демски, унијат из Украјине, са римокатоличке. Демски је требало да иде у Пећ и да тамо отвори *латинску школу* за спремање младих монаха, али од ове школе није, изгледа, било ништа.

[2001] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 171.
[2002] На истом месту.
[2003] На истом месту, стр. 173-174.
[2004] На истом месту, стр. 174-175.
[2005] На истом месту, стр. 175; ср. стр. 181, 182.
[2006] На истом месту, стр. 182.
[2007] Ђоко Слијепчевић: *Пајсије...*, стр. 17 (сепарат).

Демски се, због страха од Турака, највише задржавао у Приморју, одакле је слао Конгрегацији лажне извештаје. За време Павлина Демског нису ни цетињски манастир ни Пећ били средишта унионистичке активности, него манастир Морача, који је, према једном мало веродостојном извештају, тада имао „на стотине монаха и много села и поседа"[2008].

Унионистичка активност Павлина Демскога везана је за личност патријарха Гаврила Рајића и за рад два сабора, који су, наводно, одржани у манастиру Морачи. Држи се да је први од ова два сабора, одржан 1. фебруара 1648. године, аутентичан: са овога сабора послата је једна посланица папи[2009]. Ова посланица има доста знакова неаутентичности. „Синодално писмо је састављено веома невешто и доста збуњено. Има у њему израза које тешко да би могао употребити православни калуђер. Тако се место речи калуђер, монах, употребљава реч *редовник,* место речи милостиња *лемозина,* место митра *‚коруна јерискупска'*. Неке реченице, опет, чудно су стилизоване[2010]."

Са овога сабора био је послат будимљански епископ Пајсије у Рим, јер, наводно, патријарх Гаврило, који је изабран на овом сабору, није могао да напусти земљу. Овај Пајсије се помиње 1639. и 1645. године као будимљански митрополит[2011]. Он би могао бити исто лице са Пајсијем, кога Павлин Демски помиње у једноме своме писму Конгрегацији из 1654. године, које године је требало да буде одржан Други морачки сабор, чија се аутентичност оспорава. Будимљански епископ Пајсије морао је пострадати године 1648. Да ли су га Турци ухватили, или је био потказан од једнога свог калуђера, није јасно[2012].

У поменутом писму Павлин Демски вели, да је патријарх Гаврило, пред одлазак у Русију, наредио ваљевском митрополиту Јефтимију да сазове сабор у Морачи, који је морао да одреди изасланике за Рим, „да онде изјаве да је патријарх с клиром спреман да изврши што папа буде наредио"[2013]. Овај сабор је, наводно, одржан 1. децембра 1654. године. На сабору су изабрани игуман манастира Мораче Максим и калуђер Циртирион (?), да оду у Рим и папи изразе оданост. У саборској посланици се вели, да се патријарх Гаврило не налази у земљи, али да „има жељу и љубав светоме вишереченоме престолу и да хоће да уместо себе пошаље свога епископа да се поклони и да узме благослов"[2014].

И Никодим Милаш и Јован Радонић су утврдили, да је овај морачки сабор измислио Павлин Демски[2015]. „Све то", вели Радонић, „изведено је, наравно, без знања патријарха Гаврила, херцеговачког митрополита Василија Јовановића-Острошког и митрополита ваљевско-ужичког Јефтимија[2016]".

У вези са посланицом, послатом од стране првог морачког сабора, стоји према истраживањима Душана Берића, и лажни царевић Јован Васиљевић-Шујски под чијим се именом скривао варалица Тимотеј Акундинов, звани Тимошка. Он је, по Берићу, заједно

[2008] Јован Радонић, *Римска Курија...*, стр. 303.
[2009] Текст овога писма код: Eusebius Fermendžin у „Starine jug. akad. znanosti i umjetnosti, knj. XXV, 1892, стр. 69-70 и код: Dr. Janko Šimrak: *De relationibus Slavorum meridionalium cum Sancta Sede Romana Apostilica*, стр. 85-86.
[2010] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 301.
[2011] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 340, број 1325 и стр. 353, број 1397.
[2012] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 318.
[2013] На истом месту, стр. 318-319.
[2014] Старине, књ. XXV, 1892, стр. 181.
[2015] Никодим Милаш: *Свети Василије Острошки,* Дубровник 1913, стр. 35.
[2016] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 320.

са Паштровићким калуђером Јосифом Бечићом, саставио синодско писмо. „Само пак писмо јасно нам говори да су Тимошка и Паштровићки калуђер Јосиф обманули братство манастира Мораче[2017].“

Према изворима из архиве Congregatio de propaganda fide за унију је радио и епископ захумско-херцеговачки Василије Јовановић (1639–1671). Василије је пре 1639. године био требињски епископ, а 1651. године добио је од патријарха Гаврила (27. новембра 1651) епархију, која се звала „Никшић, Плана, Колашиновићи и Морача“[2018]. Доста опширан приказ живота и рада владике Василија дали смо још 1940. године и томе би се данас имало мало шта додати. По нашим истраживањима не може се рећи, да је владика Василије примио унију са Римом, као што је то, још 1913. године, доказао Никодим Милаш[2019].

На основу писма папе Александра VII владици Василију Јовановићу од 1661. године и Василијева писма папи Клименту X од 3. јануара 1671. извео је Јанко Шимрак своју тезу о унијатству св. Василија[2020]. Шимракову тезу подвргао је критици и Јован Радонић. Иако није био тако резолутан као Милаш, Радонић је оспорио унијатство св. Василија Острошког. Мотиве Василијева ступања у везу са папом, Радонић, који верује у аутентичност поменутих писама, видео је у настојању да добије било какву материјалну помоћ. „Као и у ранијим случајевима, митрополит Василије се, преко калуђера Ћирила, приближио Риму гоњен материјалном бедом и невољом[2021].“

Писац књижице *Римска пропаганда*[2022], где је објављен текст писма св. Василија папи Клименту X од 3. јануара 1671. године, одриче могућност да је св. Василије могао пристати на унију. Св. Василије је умро 28. априла 1671. године и као сигурно се може узети, да се он тада није налазио у манастиру Св. Богородице у Требињу када је ово писмо писано (а тако стоји у писму)[2023]. Од године 1651. св. Василије није резидирао у манастиру Тврдошу, где је, за овај део Херцеговине, дошао за владику Арсеније, а не Авакум, како то тврди Јанко Шимрак[2024]. У време, о коме је овде реч, св. Василије није био требињски епископ[2025].

За патријарха Максима се зна, да се није упуштао у везе са мисионарима уније, него је настојао да и од римокатолика, који су били под турском влашћу, купи порез. Иако је, због настале политичке ситуације, одржавао живе везе са Млецима, патријарх Арсеније III Црнојевић биће у пуној мери суочен са опасностима од уније тек после пресељења у земље северно од Саве и Дунава.

У земљама северно од Саве и Дунава, које су биле под аустроугарском влашћу, наметање уније православном српском живљу вршено је много пре масовног пресељења Срба под патријархом Арсенијем III Црнојевићем. На досељенике, који су се тамо

[2017] Душан П. Берић: „Да ли је одржан сабор у Морачи 1648 године“ (Историски записи, год. XII, књ. XV, св. 2, 1959, стр. 571).

[2018] Ђоко Слијепчевић: *Хумско-херцеговачка епархија и епископи (митрополити) од 1219 до краја XIX века*, стр. 43.

[2019] Ср. *Свети Василије Острошки,* Дубровник 1913.

[2020] Јанко Шимрак: „Василије Јовановић-Острошки према папама Александру VII и Клименту X“ (Нова Ревија, књ. X, св. 3-4, 1931).

[2021] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 351.

[2022] *Римска пропаганда,* Никшић, 1932.

[2023] На истом месту, стр. 29.

[2024] Јанко Шимрак: „Херцеговачки митрополит Авакум и манастир Завала према папи Клименту X (1670–1676)“, (Нова Ревија, год. XI, св. 2, 1932).

[2025] Ђоко Слијепчевић: *„Хумско-херцегоеачка епархија...*, стр. 44.

настањивали још од половине XVI века, вршен је притисак да пређу или директно на католицизам или бар на унију. Државне власти су биле ревносни помагачи при овоме послу. Од јесени 1625. године почео је јак притисак на православне у Жумберку. У то време налазило се ту око 2000 Срба под оружјем, у Славонији их је било 6000 а у Приморској граници 1000. Сви су они били везани за своју веру и власти су због тога морале водити рачуна да не пренагле у натурању уније. Петар Љубић, ректор загребачке језуитске колегије, предлагао је, „да се у Загребу оснује један семинар на трошак доњоаустриских земаља и да се у тај семинар доводе жумберачка српска деца, сиромашна и без родитеља, да се тамо подуче католичкој вери и церемонијама. Ова деца, кад сврше школу, имаће задатак, да своје сународнике изведу из заблуде и приведу у крило католичке вере“[2026].

Почетком XVII века примио је унију, иако под веома нејасним околностима, епископ Симеон, кога је хиротонисао патријарх Јован Кантул. Симеон је, 12. децембра 1611. године, стигао у Рим, отуда се вратио, али његово држање према унији није касније било јасно. Упоришта православља у тим крајевима били су манастири Гомирје, Марча и Лепавина, које су посећивали српски патријарси. Око манастира Марче вођена је дуга и оштра борба: он је одузиман од српских православних калуђера и поново им враћан. Било је православних калуђера, који су привидно примали унију, да би је одбацили чим им се укаже погодна прилика[2027].

Упоредо са ослобођењем крајева северно од Саве и Дунава од турске власти долазило је и ширење уније. „Кад је после победе над Турцима код Харшања, 12 августа 1687, Барања била очишћена од Турака, почеле су језуите веома жив рад на превођењу Срба у крило католичке цркве. По извештају језуите Пренталера, број тада покатоличених Срба износио је 15.000 душа. Заузимањем другог језуите, Фрање Равеса, извршен је, 18 јануара 1690, у Печују свечан прелаз извесног броја Срба на католицизам“[2028].

За унију је радио Јов Рајић, игуман манастира Ораховице, брат Лонгина Рајића, кога је, 30. марта 1688. године, цар Леополд I поставио за унијатског владику у Срему. После Рајићеве смрти цар је, 31. марта 1694. године, поставио за његовог наследника Петронија Љубибратића, који је раније био генерални викар београдско-сремског митрополита. Петроније је био брат митрополита Симеона Љубибратића, који је касније отишао у Боку Которску и тамо умро између 1696. и 1702. године[2029]. Љубибратић је, једно време, живео у Сент-Андреји, где су га католички кругови придобили за унију. „Кад је примио унију, именовао га је папа за сремског бискупа и поверио му задатак, да сузбије православну веру у Срему[2030].“

И пре него што је, присиљен неповољним развојем догађаја на ратиштима, прешао у земље северно од Саве и Дунава, патријарх Арсеније III је морао да зна каква све опасност православним Србима прети од унијаћења. Због тога су патријарх и народне старешине затражили од цара Леополда I *привилегију,* „којом ће се нарочито зајемчити слобода православне вере и слобода избора патријарха, и којом ће бити обухваћен укупан православни живаљ с једне и с друге стране Дунава и Саве“[2031].

2026 Алекса Ивић: *Из прошлости Срба жумберчана,* Суботица 1923, стр. 29.
2027 Алекса Ивић: „Марчанска епископија“ (Братство друштва Св. Саве, XVIII, 1924, стр. 86-100).
2028 Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 406.
2029 На истом месту, стр. 355, 437-438.
2030 Алекса Ивић: *Историја Срба у Војводини*, стр. 322-323.
2031 Јован Радонић: *Прилози за историју Срба у Угарској у XVI, XVII* и *XVIII веку*, стр. XXXII.

У привилегији цара Леополда I од 21. августа 1690. године садржане су биле све ове гаранције. Оне су биле поново потврђене и у царевој привилегији од 4. марта 1695. године. У овој се привилегији каже, да је обећано, „да ће се не само старо уважење истога архиепископа и *обред* српскога народа неповређено одржати, него да ће им се и потпуна слобода духовне управе, шта више и у световним стварима ослобођење од свију терета и дажбина, наиме пак од десетка допустити“[2032].

Стварност се, међутим, показала сасвим друкчијом. Ј. Швикер је имао право када је рекао, да су ове „црквене привилегије биле католичком клеру па чак и неким световним државницима и верски ревносним аустријским војсковођама оштар трн у оку па су Срби, убрзо после њиховог преласка, били узнемиравани унионистичким покушајима, којима су се они под вођством ратоборног патријарха Црнојевића одлучно супротстављали из чега су настајали сваковрсни немири, свађе па чак и побуне“[2033].

Патријарх Арсеније III није могао да спречи да на унију пређе наречени епископ јегарски и великовардарски Јефрем Бањанин, кога је кардинал Леополд Колонић задобио за унију. Године 1698. Јефрем је дао кардиналу Колонићу исповедање вере и обавезу да лично оде у Рим, где је стигао у лето 1699. године. Јефрем је, 13. јула 1699. године, поднео папи Иноћентију XII опширну представку на латинском језику, коју му је други саставио. Јефрем није био задовољан пријемом у Риму па се касније одрекао уније, био ухапшен и ослобођен тамнице. Разочаран и онемогућен под управом патријарха Арсенија III, Јефрем је прешао на подручје, које је било под Турцима, где га је патријарх Калиник I „примио врло радо и поставио за свога егзарха, па се епископ Јефрем, као такав, настанио у манастиру Павлици“[2034]. Јефрем се није, прелазећи на унију, руководио неким дубљим верским убеђењем: када није могао добити епархију која му је била намењена, јер ју је већ био заузео унијатски епископ Јован Јосиф, а није хтео да буде трајно ни викарни епископ, Јефрем се одлучио да пређе на унију, али се и ту разочарао.

Шта су саветници бечких царева, нарочито они из црквених кругова, мислили о привилегијама које су били добили Срби, види се најбоље из *информације,* коју је цару Јосифу дао кардинал Колонић о представци патријарха Арсенија III од марта 1706. године. Кардинал је заступао мишљење, да су Срби погрешно схватили привилегије, које им је дао цар Леополд и да их погрешно тумаче, „те изводе, да је по гласу истих њима дозвољено не само да сада ‚шизматици’ буду, већ да као такви, тј. *одељени* од католика и римске цркве, и даље остати могу. Но то им се не може никако допустити јер не само, да то Света наша католичка вера забрањује, него је одлучно противно и самом државном разлогу; па искуство нас довољно учи, шта је све разлика у вери по Угарској починила у недавно прошла времена, а историја нам казује шта је све догађало се због тога и по другим крајевима света. Стога ваља настојати, али без велике галаме и вређања, да се тај илирски или рашки народ помало сједини са римском црквом, од које се, уосталом, и онако много не разликује“[2035].

Цар Јосиф се морао руководити државним разлозима и није усвојио мишљење кардинала Колонића, него је, 7. августа 1706. године, потврдио народне привилегије[2036].

[2032] Јован Радонић и Мита Костић: *Српске привилегије од 1690 до 1792*, стр. 93.
[2033] J. H. Schwicker: *Politische Geschichte der Serben in Ungarn,* стр. 31.
[2034] Јован Радонић: *Римска Курија*, стр. 450.
[2035] Радослав Грујић: *Како се поступало са српским молбама на двору ћесара австриског последње године живота патријарха Арсенија III Чарнојевића,* Нови Сад 1906, стр. 13.
[2036] На истом месту, стр. 33-34.

Унија је била помагана и у земљама јужно од Саве и Дунава, које су од 1718. до 1739. године биле под аустроугарском влашћу. Ревносан помагач уније, решио је цар Карло VI још 20. маја 1718. године, да се у новозадобијене крајеве пошаљу мисионари уније и да им војне власти морају у свему бити с руке[2037]. Званични став државних власти био је, да се православни само толеришу а католици да се помажу. „Православни су добијали потпуну слободу вероисповести у селима и градовима, где становништво није измешано са католицима, а где је измешано, ту је била слобода већ сужена. Инструкција је нарочито наглашавала да треба радити нарочито на унији православне и католичке цркве и то опрезно: не преоптерећивати свет сувишним бројем свештеника и мисионара, јер му је то тешко издржати; а затим да треба из Турске привући што већи број хришћана[2038].“ Према царској *Резолуцији* од 3. јануара 1726. године у Србији су се могли досељавати само католици за које је те исте године била обновљена *Смедеревска* бискупија, али је бискуп резидирао у Београду.

Јаком притиску да пређе на унију био је изложен и митрополит Мојсије Петровић. Из два писма принца Кантакузена, једно од 31. децембра 1729. а друго од 17. јануара 1730. године, дознајемо да је митрополит због тога позиван и у Беч. У овим писмима, која су била показана и руској царици Ани, се јавља, „да су српског митрополита позивали у Беч и чине на њега страшан притисак, да би примио унију. Међу осталим сретствима употребили су и ово: царев исповедник позвао је Кантакузена, као једноверца митрополитова, па захтевао од њега, да оде митрополиту и да му каже, како цезар жели видети га као унијата, после чега учиниће га кардиналом и сав српски народ биће срећан. Дали су Кантакузену и кардиналску капу, да би је показао митрополиту“.[2039] Митрополит Мојсије је ову понуду одбио.

И митрополит Вићентије Јовановић имао је да се носи са оштрим насртајима уније. Због насилног унијаћења избила је 1735. године буна у Бихорској жупанији; у Великом Вараду тражио је унијатски протопоп Мелетије да сахрањује православне мртваце, а бискуп је хтео да узима десетак и од православних свештеника. Онима који неће да приме унију узапћивана су имања и обећавано им је да ће им се вратити ако приме унију[2040]. Тражило се од православних да празнују римокатоличке празнике. Епископима је брањено да посећују своје епархије. Године 1741. угарски сабор је закључио да православни Срби не могу имати никаквих поседа у Хрватској и Славонији, нити могу обнашати какве државне службе[2041].

Последица овога насртања на верску слободу Срба у Монархији било је масовно исељење Срба у Русију: од 1751. до 1753. иселило се око 100.000 Срба из Монархије што је почело да озбиљно забрињава царицу Марију Терезију. Тек када ју је митрополит Павле Ненадовић уверио колику је велику штету Монархији нанело ово одсељавање Срба, царица је попустила у својој унионистичкој ревности[2042].

Да би се предупредили епископи од евентуалног примања уније, Синод Карловачке митрополије на својој седници од 3. јула 1750. године донео је одлуку, да новоизабрани епископи, и сви они који касније буду бирани, „дају реверсе, да ако по ‚ђаволскому

[2037] Драг. М. Павловић: „Административна и црквена политика аустриска у Србији (од 1718-1739),“ (Глас СКА LXII, разред други 39, 1901, стр. 166).
[2038] На истом месту, стр. 167.
[2039] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 31.
[2040] Милутин Јакшић: „Два српска сабора (1748 и 1749)“, (Богословски гласник, год. I, књ. I, 1902, стр. 93).
[2041] Михајло Соларић: „Унија у Великој Писаници“ (Богословски гласник, год. IV, књ. IV, 1905, стр. 339).
[2042] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 31-32.

навјету' у унију пређу, неће ничега покретнога или непокретнога од епархије и из резиденције тражити и да се неће без знања архиепископа и Синода задуживати, да неће месо јести нити ће то допуштати својим млађима и монасима; да неће без благослова архиепископа и Синода тражити другу епископију, иначе да буду од сана и причешћа одлучени".[2043]

Све ово показује да је Ј. Х. Швикер имао право када је рекао, да је бечки двор био *трајно* заузет за превођење православних на унију. Унија је, вели он, била „Lieblingsidee des Hofes" и главни извор сталнога страха за слободу вере. Дворска Депутација израдила је, 20. октобра 1753. године, један план за брже спровођење уније међу Србима. План је предвиђао појачани надзор над православним свештенством, које је требало одвојити од народа. Митрополиту је, 2. новембра 1753. године, наређено, да се ни он ни епископи ни православни свештеници не смеју, било јавно било тајно, одупирати спровођењу уније. Чињеница да је митрополит већ 5. новембра послао епископима један распис о овоме показује сву тежину положаја у коме се налазио и он и цео народ[2044].

Митрополит је поново, 14. јула 1757. године, био опоменут под претњом најстроже казне, да не сме ометати спровођење уније... Од године 1769. почиње се ометати одлазак српских православних свештеника у Русију: пасош за одлазак у Русију могла је издати само влада у Бечу. Године 1774. забрањено је свако одлажење српског православног свештенства из Аустро-Угарске у Русију[2045].

Иринеј Фалковски, који је као студент дуго времена провео међу Србима и Угарској, забележио је 1781. године, да још увек није било престало принуђавање Срба да пређу на унију. Због оштрих мера, вели Фалковски, било је Срба који су, да би избегли гоњења, прелазили на унију. „Много већи број међу њима," вели он, „био је готов да и крвљу посведочи своју веру не плашећи се ни окова, ни тамнице, а ако примете да епископи њихови, изабрани општим пристанком, на било који начин, по царском савету, постају склони унији, прете им да ће их побити камењем[2046]."

Могућност да се тако што деси није била искључена. У једној представци Срба из Будима 1706. године, упућеној црквено-народном сабору, држаном у манастиру Крушедолу, стоји у четвртој тачки: „Ако би неко од нашега народа и црквеног клира или епископа или било какав други црквени човек постао унијатом римске цркве, такав да се одвоји од нас и да буде лишен својих функција, да не би стварао конфузију у народу као што се то до сада дешавало и чинило[2047]."

Принуђавање православних да примају унију попустило је издавањем „Толеранц-Патента", који је објавио цар Јосиф II 25. октобра 1781. године, а који је у јесен 1782. године објављен народу. Ово попуштање није означавало и крај присилног унијаћења. Оно је продужено и кроз цео XIX век у нашим крајевима, који су били под влашћу Монархије. Царски саветници, обично црквени људи, настојали су на томе да се упражњене православне епархије не попуњавају као ни парохије, које остану без свештеника: на тај начин ће народ, лишен свештенства, лако моћи бити задобијен за унију.

Типичан пример за ово је упутство, које је језуита Гаврило Хевенеши 1707. године поднео цару Јосифу I. За ово упутство рекао је Јован Радонић да је мајсторски састављено.

[2043] Милутин Јакшић: *Два српска сабора...,* стр. 320.
[2044] J. H. Schwicker: *Politische Geschichte der Serben in Ungarn,* стр. 165, 166.
[2045] Стеван Димитријевић: *Грађа...*, стр. 199.
[2046] На истом месту, стр. 14.
[2047] Радослав Грујић: *Како се поступало...*, стр. 39.

„Предвиђена је у њему свака могућност, која би могла наступити када се не би попунило достојанство архиепископа, те се одмах означује и сретство, којим би се незадовољни српски народ могао примирити и обманути... Тек са признањем римокатолицизма, или бар уније, могли су се Срби сматрати као прирођени грађани у ћесаровини. Без тих услова важили су они као некултурни, сирови дошљаци и странци, као веома погодан материјал за ратовање, који треба експлоатисати, али којима дане повластице ваља смањити и напокон укинути, јер се Србима као шизматицима апсолутно није никада веровало[2048].“

5. СТАЊЕ ЦРКВЕ И СВЕШТЕНСТВА ПОД ТУРЦИМА

Не знамо, још увек, много о правом стању наше цркве под Турцима и о животу и раду свештенства од краја XVI века па до иза укидања Пећке патријаршије. Године 1591. видео је Вацлав Вратислав, који је пратио посланика Фридерика Креквића, у Београду посебну кућу, „гдје се кршћанско робље јавно продаје“[2049]. Недалеко од Сремских Карловаца наишао је био на српско насеље чији су становници становали у колибама сагрђеним под земљом[2050]. Године 1612. прошла је једна група римокатоличких свештеника преко Срема и нашла исту слику: народ је живео у земуницама чији су се кровови једва видели. „Ово село бијаше српско, кршћана обреда расколнога грчкога, који нијесу знали ни шта је раскол ни који су почеци или чланци вјере кришћанске, стога их је Кашић поучавао у науку кришћанском[2051].“

Иако се не може узети, да је на целоме простору Пећке патријаршије било овакво стање може се претпоставити да се ово стање некада поправљало а некада опет, нарочито за време ратова, погоршавало. Немамо доказа о томе, да је, и после насталих побуна и ратова, измењена *природа правних односа* између Турске царевине и Српске православне цркве. Ти су односи, бар теоретски, остали неизмењени све до укидања Пећке патријаршије 1766. године. Од тога времена онај део територије Пећке патријаршије, који је остао под турском влашћу, ушао је у састав Цариградске патријаршије, чији је однос према Турској царевини био јасно регулисан. О неком *бесправном* положају и више и ниже јерархије за све ово време не може бити говора.

1.

Правни однос између Турске царевине и Пећке патријаршије био је регулисан *Царским ферманом,* којим је 1557. године обновљена Пећка патријаршија. По правима која је тада добила Српска православна црква види се, да су њени односи са Турском царевином били добри: и у чисто верском, а, добрим делом, и у националном погледу, била је Српска православна црква тада *аутономна.*

Турска царевина је била правна држава и није се мешала у унутрашњи верски живот цркве. За слободе, које је добила, црква је морала плаћати државној власти, у облику разних пореза, извесну суму новаца. Ова сума није била увек иста, него се мењала.

[2048] Јован Радонић: *Прилози за историју Срба у Угарској...*, стр. LI.
[2049] P. Matković: „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI vieka“ (Rad jug. akad. znan. i umj., knj. 130, 1897, стр. 126).
[2050] На истом месту, стр. 132.
[2051] Dr. Marijan Stojković: „Bartuo Kašić D. I. Pažanin. Prilog za njegov život i književni rad.“ (Rad. jug. akad. znan. i umjet. knj. 220, 1919, стр. 85).

У колико је турска централна власт више слабила у толико је ова сума расла. Упоредо с тим расла је и *самовоља* представника државне власти у унутрашњости царства са којом је и више и ниже свештенство било у непосреднијем односу. Отуда, када је реч о односу између турске државне власти и Српске православне цркве, треба имати у виду две ствари: однос *централне* турске власти према цркви као најважнијој установи поданика друге вере с једне стране, и, с друге, однос локалних турских власти, који се често није подударао са принципијелним ставом државне власти према цркви.

Колико се до сада зна Турци су, освајајући поједине наше крајеве, признавали, у односу на цркву, оно стање које су затицали, али то не значи да са учвршћивањем њихове власти није било рушења цркава и манастира. Не може се, међутим, рећи да је то чињено по изричитом наређењу централне турске власти. Према једном турском документу од 27. октобра 1564. године могли су и старе цркве и манастири, који су били подигнути пре освајања, несметано да раде. Под старим црквама и манастирима подразумевају се они, који су били подигнути пре пада Цариграда 1453. године (за грчку територију) „и у којима вршење богослужења није престајало; а ако је нека од таквих старих цркава и манастира била запуштена и ако се у њој није вршила служба Божија више од *педесет* година морала се порушити и претворити у џамију[2052].“

Цркве и манастири, који су били или порушени или запуштени, могли су се обновити посебном дозволом државне власти. При томе се стриктно пазило на то да обновљена црква или манастир не буду већи него што су били. У једном конкретном случају се вели, да је то било према *шеријатском праву*[2053]... Овако је било 1527. године, а по једном другом турском документу од 22. октобра 1725. године „хришћанима није било дозвољено да зидају *нове* цркве нити да друге зграде употребљавају као цркве, него се имају задовољити црквама које су им остале од времена султана победиоца[2054].“

Знамо, из домаћих извора, да је долазило до *запустошења* неких цркава и манастира, али и то да су они, или бар неки од њих, касније опет обнављани. Из казивања архимандрита манастира Раванице Георгија знамо да су, за време *првога запустошења,* сви наши велики манастири били попаљени и опљачкани: само из Раванице однето је тада разних драгоцености на *дванаест* камила. Архимандрит Георгије не даје годину када је било ово *прво запустошење,* али вели, да је после овога настало мирно време: „...И за других стотину година, вели он, била је српска земља под турском влашћу, и народ се био намножио и обогатио, а Турци нису узимали велики данак, манастири нису оскудевали, јер су хришћани давали црквама и манастирима милостињу; у црквама је било доста сребра и злата, али се то није показивало јавно због турске зависти, јер су чинили насиља црквама и манастирима. Али је затим српска земља олакшала (‚облекчила се бјаше’) од ропства и само једна трећина манастира није била запустела, а два дела српских цркава и манастира у целом турском царству били су пусти за двеста година[2055].“

Када се турска власт утврдила у нашим крајевима нису ни црквама ни манастирима одузета имања, него су понегде само смањена, а негде опет била потврђена на основу старих привилегија, које су они добили од српских владара[2056]. Халил Иналџик истиче, да

[2052] Ср. Гласник скопског научног друштва, књ. XIII, 1934, стр. 217.

[2053] Др Јосип Матасовић: „Фојничка регеста“ (Споменик СКА LXVII, други разред 53, 1930, стр. 106-107); ср. М. М. Батинић: „Неколико прилога к босанској црквеној повиести“, (Старине југ. акад. знан. и умјет., књ. XVII, 1885, стр. 2-3).

[2054] Ср. Гласник скопског научног друштва, књ. XIII, 1934, стр. 217.

[2055] Споменик СКА V, 1890, стр. 31.

[2056] Ср. Бранислав Ђурђев: *Турска власт у Црној Гори у XVI и XVII веку,* Сарајево 1953, стр. 33.

су, са утврђивањем нове власти, и спахије, и калуђери и епископи почели осећати већу имовинску сигурност, него у прелазно доба међусобне борбе за власт између појединих династа. „Ова атмосфера сигурности коју је давала држава претстављала је најбољу пропаганду за њена будућа ширења[2057].“ Турска власт је сматрала хришћане *зимијама,* поданицима неисламске вере, који имају књиге Божјег Откровења, „па су и они имали грађанска права, иако не иста као муслимани“[2058].

И цркве и манастири и свештенство морали су држави плаћати порезе. То плаћање је било различито, али су се централне државне власти трудиле да онемогуће самовољу при сакупљању пореза. Један од облика пореза био је порез на ситну стоку од кога су свештена лица могла бити ослобођена. Према истраживањима Хамида Хаџибегића било је времена, у другој половини XV века, када свештеници у појединим крајевима нису плаћали овај порез. У другој половини XV и у току XVI века овај порез је износио по једну акчу за сваку овцу[2059].

Тада су постојали прописи према којима „свештеници не дају *филурију* нити *ресм-и капу* нити порез на ситну стоку. А с обзиром да су давали *десетину* својим спахијама нека је опет дају“[2060]. За време султана Сулејмана Законодавца свештеници из области Будим, Острогон и Новиград нису давали *главарине (џизија)* нити *„ресм-и капу“,* а давали су овчарину[2061].

Канун-нама за Црну Гору из 1523. године помиње *стари дефтер* у коме се говори о земљи, винограду, млиновима и рибњацима манастира Св. Богородице на Цетињу и манастира Св. Николе на Ријеци и манастира Пречисте Комске и наводи, да је „према царској заповеди за сваки појединачно уведена одређена сума новца отсеком“. То је, поново, потврђено и тако је требало да се плаћа[2062].

Из пописа вакуфа и манастира из 1523. године видимо, да су и калуђери имали, свакако у име манастира, непокретну имовину и да је порез за њих плаћан одсеком. То се помиње и за манастир Пречисте Комске, за манастир Св. Николе на Ријеци, за манастир Св. Николе на Врањини и за манастир Св. Богородице на Цетињу[2063].

Има доказа да су државне власти забрањивале да се од манастира и цркава узима више него што је законом одређено: један такав ферман из 1531. године забрањује да спахије од калуђера манастира Св. тројице код Пљеваља узимају више него што је прописано[2064]. За некога попа Василија се помиње, да се 1557. године, исте године када је обновљена Пећка патријаршија, тужио у Цариграду да спахије узимају више него што је прописано. „Место 200 јаспри као што је пресијеком утврђено они траже 500 и узимају. Царски ферман забрањује да се не сме узимати ни једна цигла јаспра више[2065].“

[2057] Халил Иналџик: „Од Стефана Душана до Османског царства“ (Прилози за оријенталну филологију и историју југословенских народа под турском владавином, III-IV, 1952-53, стр. 52).
[2058] *Хисторија народа Југославије* II, стр. 41.
[2059] Хамид Хаџибегић: „Порез на ситну стоку и коришћење испаша“ (Прилози за оријенталну филологију..., VIII-IX, 1958-59, стр. 64).
[2060] На истом месту, стр. 81.
[2061] На истом месту.
[2062] Бранислав Ђурђев: „Дефтери за Црногорски санџак из времена Скендербега Црнојевића“ (Прилози за оријенталну филологију..., I, 1950, стр. 16).
[2063] Бранислав Ђурђев: „Дефтери за Црногорски санџак (II)“, (Прилози за оријенталну филологију..., II, 1951, стр. 53-54).
[2064] Ат. Пејатовић: „Списак фермана...“ (Споменик СКА XXXIV, други разред 35, 1903, стр. 105).
[2065] На истом месту.

Три податка из прве половине XVI века указују на то да су наши манастири и монаси, у имовинско-правном погледу, били доста слободни. На дан 25. августа 1513. године нашао се херцеговачки митрополит у манастиру Довољи и „видевши братију на трудну месту“ ослободио манастир да никоме не плаћа ништа[2066]. Године 1537. Ђурађ Јанковић поклонио је манастиру једну њиву, закалуђерио се и обавезао братство да га, после смрти сахрани и да му дâ четрдесетодневни помен[2067]. За манастир Довољу, који је 1513. године био у тешком положају, забележио је херцеговачки митрополит Никанор 27. јуна 1544. године, да је „црква била слободна од дуга царева“[2068].

Из канун-наме за Сегедински санџак, издате за време султана Селима II (1566–1574) види се, да је *свако* село морало плаћати „харач за цркву“, а свештеници су морали да плаћају и *џизију* и *десетак* од свега што посеју[2069]. Хамид Хаџибегић наводи један пропис Ебу Јусуфа, врховног кадије из времена Абасида, по коме од свештеника (монаха) по манастирима, ако су сиромашни, није наплаћивана џизија (порез који су плаћали немуслимани за своју личност као знак покорности и лојалности и тиме стицали слободу вероисповести и грађанска права). А ако су калуђери богати, онда ће се џизија од њих узимати. „Само додаје: ако су они свој иметак дали за манастир, онда ће се џизија од њих узети и тражиће се од старешине манастира. А ако он то буде негирао и заклео се на то по прописима своје вере, неће се од њега ништа узети.[2070]“. Ебу Бекир Ел-Џесас вели, да џизију не треба да дају они свештеници (калуђери), који се не *мешају* са народом, а они који се мешају треба да дају[2071].

Једна канун-нама из времена 1534. до 1557. одређује, да, ако рајетин, који је уписан у дефтер, постане касније свештеник, онда се од њега узима харач (порез на земљу) и *испенџе* (врста пореза коју плаћа раја). „Ако пак буде свештеник, а не буде се мијешао са народом, него буде стално у манастиру и буде се издржавао од милодара, од њега се неће узимати ништа[2072]...“ Ово се, касније, изменило: у *бератима* из 1693, 1694. и 1732. године вели се, да ће се џизија узимати од оних свештеника који су способни за рад и за зараду[2073]. У берату султана Ахмета II од 29. децембра 1693. године одређује се, да сви они који станују у вакуфским селима треба да плаћају џизију „били они свештеници, калуђери, били они који су на неки начин добили берат и који тврде да су на дужности тумача“[2074]. У берату истога султана од 6. новембра 1694. године вели се исто и само се додаје: „...били они свештеници, патријарси и калуђери“[2075]. Ово исто је одредио и султан Махмут I у берату од 20. новембра 1732. године[2076].

Права и опсег власти и патријараха и епископа били су одређивани у бератима, које су они добијали од султана. Једном издат берат важио је све док је био жив султан који га је издао. Приликом сваке промене на престолу издавани су нови берати за које је плаћано

2066 На истом месту, стр. 95.
2067 На истом месту, стр. 94.
2068 На истом месту, стр. 93.
2069 Методије Соколовски и Ариф Старова: „Две канунаме на Сегединскиот санџак од второта половина на XVI век“ (Гласник на институтот за национална историја, год. IV, св. 1-2, 1960, стр. 343).
2070 Хамид Хаџибегић: „Џизија или харач“ (Прилози за оријенталну филологију..., III-IV, 1952-53, стр. 62).
2071 На истом месту, стр. 62.
2072 На истом месту, стр. 63.
2073 На истом месту, стр. 64.
2074 На истом месту, стр. 105.
2075 На истом месту, стр. 110.
2076 На истом месту, стр. 115.

као да их дотично лице није пре имало. Берате су морали обнављати и сви други државни чиновници тако да се овде не ради о неким нарочитим мерама против свештенства.

Ово се плаћање звало *мири-пешкеш,* новац који се плаћао за утврђивање у своме чину и звању. Висина ове суме није била стално иста. Пред крај укидања Пећке патријаршије 1766. године износио је мири-пешкеш 100 000 акчи, који је плаћао патријарх за свој берат. Поред тога даван је редовни годишњи данак на патријаршију чија се висина, такође, мењала. То је био „верозаконски допринос Пећке патријаршије царској благајници“[2077]. Смањењем територије, која је улазила у састав Пећке патријаршије, смањивана је и висина овога доприноса: за време патријарха Арсенија IV Јовановића-Шакабенте износила је 70 000 акчи. Када је примио царски берат о своме постављењу исти патријарх је платио 100000 акчи[2078]. Касније је ова сума поново подигнута на 100000 акчи. Патријарси су, „као врховне старешине народне и у световним пословима, одговорни били султану за верност и оданост својих поданика“[2079].

Висина мири-пешкеша, који су плаћали епископи за своје берате била је различита. Митрополит нишки Гаврило платио је за свој берат 4000 акчи[2080]. Смедеревско-пожаревачки митрополит Јањићије платио је, према берату који је добио од султана Мехмеда IV (1648–1687) за своју епархију 5000 акчи. Новопазарски митрополит Јефтимије платио је, 1731. године, за свој берат 7000 акчи[2081]. За берат, који је на тражење цариградског патријарха издат црногорском митрополиту Сави Петровићу, тражено је да он плати само 800 акчи. Овако ниска сума долази због тога што је цариградска патријаршија „сама платила дивану за њега и послала му ферман преко митрополита призренског у Пећ да му га овај пошаље у Црну Гору“[2082].

После укидања Пећке патријаршије 1766. године берати појединим епископима на нашем простору издавани су на молбу цариградског Синода и патријарха. „По берату митрополиту (епископу) и његовим заступницима није могао нико судити у провинцији, него се свака тужба на њих морала слати у Цариград, да је у дивану расправе везири и кадиаскери. Митрополит претставља духовна лица а ова му се морају покоравати и тражити од њега савјета. Он их кажњава а оптужене не смије нико заштићивати[2083].“

Интересантан је један податак из кога се види, да централна државна власт у Цариграду није хтела да трпи штету од укидања Пећке патријаршије па је, према берату рашко-призренском и скендеријском митрополиту Јањићију, који је био Србин цео износ од 100 000 акчи био расподељен на поједине епархије. Јањићије је морао да плати 9000 акчи, а остатак од 91 000 био је распоређен овако: Скопска епархија имала је да плати 5000, Самоковска 6300, Нишка 7000, Ћустендилска 4200, Зворничка 16 500, Херцеговачка 9000, Београдска 15 000, Босанска 15 500 и Ужичка 12 000[2084]. Ово су, тада, биле преостале епархије Пећке патријаршије (осим Црногорско-приморске која ову власт није признавала).

[2077] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 162.
[2078] На истом месту, стр. 162.
[2079] Радослав Грујић, *Православна српска црква*, стр. 88.
[2080] Иван Јастребов: „Подаци за историју цркве у Старој Србији“ (Гласник срп. учен. друштва XL, стр. 220).
[2081] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 161.
[2082] Иван Јастребов: *Подаци...*, стр. 221.
[2083] Владислав Скарић: „Из прошлости Босне и Херцеговине XIX вијека“ (Годишњак историског друштва Босне и Херцеговине, год. I, 1949, стр. 32).
[2084] Иван Јастребов: *Подаци...*, стр. 232.

На терену, у непосредном додиру представника локалне власти са свештенством, било је често сасвим друкчије: закони нису увек поштовани, верски фанатизам чинио је своје, самовоља појединих представника власти није знала за меру и границе, намети су повећавани и раја је морала да се сналази како је знала и умела. О свему томе има у записима и натписима доста података. Да наведемо, само, неколико података о тешком стању које је било на терену. Братство манастира Бођана морало је 1622. године да плати 1800 форинти да би њихов игуман био пуштен из окова у које је био метнут само за то што је на манастирском грунту нађен мртав Турчин[2085]. Нешто више од стотину година касније десио се исти случај у старовлашкој нахији: за убијеног Турчина манастир је морао да плати „шест кеса аспри, даде вилајет (народ) четири и крстове и главе откупише, те их Турци не поарчише, живот им остаде, манастиру земљу не продаше"[2086].

Поменуто је напред, да је било случајева да су цркве и манастири продавани ако нису били у могућности да плате таксу, која се тражила приликом обнављања тапија на имања. Један запис из 1574. године вели да је султан Селим издао „повеленије" да „ако је неко у немогућности да искупи свој манастир и место (поседе) бивао је отгоњен"[2087]. Ово се односило на манастир Милешеву, који је током XVII века често трпео насиља и намете. Године 1638. много је претрпео од „проклетога Нух-паше". Запис вели: „И тада истерасмо бостанџије из манастира, и немадосмо код кога плакати и идосмо у царски град а цар бијаше у Багдаду и опет немасмо код кога плакати[2088]..." На манастир Св. тројице код Пљеваља ударио је 1651. године Али-паша Ченгић велике намете. Запис вели: „...Тада манастири велике беде и невоље трпљаху, не цењаше се на хиљаду аспри него по три и четири хиљаде гроша од манастира узимаху[2089]." Сâм патријарх Арсеније III Црнојевић забележио је децембра 1684. године у манастиру Никољи: „И у то доба бијаше велико зло по целој земљи од амира султана Мехмеда, и велике невоље притискаху хришћански род јер бејаху велики сурсати и намети по свој земљи[2090]."

2.

Стање народа није могло бити лако. Ратови, који су вођени преко српске земље, устанци и побуне које је народ дизао, озлојеђеност и лакомост локалних власти, све је то погоршавало стање у коме су се и народ и црква налазили. Сиромаштво је расло, али су се материјалне обавезе, не само према држави него и према Пећкој патријаршији морале извршавати. Да би могли одговарати својим материјалним обавезама према држави били су и патријарси и епископи упућени непосредно на народ. То исто, можда само у нешто скромнијој мери, важи и за манастире и парохијско свештенство.

Структура дажбина, које је народ морао плаћати парохијском свештенству, била је, изгледа, остала иста каква је била у средњем веку. Државна је власт била озаконила ова давања, јер су јој, у крајњој линији, била од користи. Из доста оскудних података, који су до нас дошли, види се *какве* су те дажбине биле и *како* су даване. У *Фојничкој регести*

[2085] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. III, стр. 57, број 4981.
[2086] На истом месту, књ. II, стр. 70, број 2474.
[2087] На истом месту, књ. I, стр. 221, број 716; ср. Бранислав Ђурђев: „Још један податак о „продаји цркава и манастира" за време Селима II" (Годишњак ист. др. БХ-а, год. X, 1949; ср. Исти, у Годишњаку ист. друштва БХ-а, 1958).
[2088] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 338, број 1315.
[2089] На истом месту, књ. I стр. 368-369, број 1467.
[2090] На истом месту, књ. стр. 434, број 1824.

сачуван је један податак из године 1569. о томе шта је изасланик пећког патријарха тражио од *римокатолика.* Тражио је „од оних, који су се први пута оженили 12, од оних други пута 24, а од оних, који су трећи пут 48 акче; од рухвана (свештеника) и од цркве годишње по 2 акче, и од онога, што купе и од народа као милостињу добијају по двије акче“[2091].

Овакве, или сасвим сличне, дажбине морали су давати и *православни.* Према бератима „свака кућа давала је патријарху годишње 12 аспри, а сваки поп по једн дукат. Исто толико давала је свака кућа и сваки поп своме митрополиту и епископу. У случају невоље, допуштено беше да се уместо новца може дати еквиваленат у житу и другим природним производима. Дешавало се чешће да је више породица, у време прибирања дажбина, иступало као једна заједница-задруга само да би се олакшало плаћање кућарине. Наравно, берати су у интересу државног фиска ово забрањивали“[2092]. У берату о постављању монаха Гаврила (Грка) за митрополита градова Призрена, Новог Пазара, Приштине, Пећи, Вучитрна и Ђакова из 1766. године стоји, да је хришћанима који „пожеле живети у задрузи, изабравши себи једно лице за старешину васколике породице или задруге њихове, па било то у вријеме сбора (скупљања) мирије, или прије тога, не треба сметати њиховој жељи, само ако се тиме не *смањују приходи које они плаћају*“[2093].

Прикупљање ових дажбина, и за патријарха и за епископе, вршило се под заштитом турских власти, јер је било одобрено законима. У поменугом берату, издатом монаху Гаврилу, стоји: „Митрополитовим већилима (пуномоћницима) и осталим људима, када их они шаљу ради сбора обичне мирије своје, морају се давати спроводници или пратиоци; а кад ови мирију купе, нико из полицајних званичника да не насрће на њих, с тежњом отимати им сакупљене новце, па макар сбиром мијењали хаљине и носили оружје, ни у томе да им се не чини препона[2094]“.

Ове дажбине, редовне или заостале, могле су бити скупљане од епископа, калуђера, свештеника и световних лица. Исту заштиту закона уживали су и скупљачи добровољних прилога („писанија“), прихода од сабора који су се држали поред цркава и манастира, таксе од закључивања бракова и „приход од манастира, који припадају митрополиту или патријаршији, по смислу давнашњих обичаја и по пропису берата, морају бити наплаћени без сваке препреке“[2095].

Понекада су и сами *патријарси,* а то су чинили и епископи у својим епархијама, одлазили у народ, да прикупљају ове дажбине. Њихово присуство у народу имало је, поред религиозно-националног значаја, још и чисто практичне последице: народ је и радије и више давао. Као бератлије патријарси су, на својим путовањима по народу, уживали нарочиту заштиту турских власти и могли су водити са собом и оружану пратњу. Вук Стефановић Караџић вели, да су се бератлије, ако су били световна лица, разликовали од остале раје и по оделу „те их по сокацима не смеју устављати и питати јесу ли платили харач и имају ли тескеру“[2096].

Из писма мостарског кадије фојничком и крешевском кадији (у Босни) из 1575. године дознајемо, да су се њему жалили римокатолици како „сад међу нама хода

[2091] Јосип Матасовић: *Фојннчка регеста*, стр. 112.
[2092] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 162; ср. *Хисторија народа Југославије* II, стр. 107.
[2093] Иван Јастребов: *Подаци...*, стр. 215.
[2094] На истом месту, стр. 211.
[2095] На истом месту, стр. 211.
[2096] Вук Стефановић Караџић: *Српски Рјечник*, стр. 37.

митрополит Савадин (херцеговачки митрополит Саватије)[2097] са дванаест царских коњаника, те од свакога села по 15, по 20 и још више гроша узима, а многе од нас мучи затвором и глобом узимајући по 5 и по 10 гроша"[2098].

Пратња пећких патријарха, када су путовали по народу, била је, свакако, многобројнија. Тако је путовао патријарх Гаврило Рајић не само на територији своје патријаршије, него када је ишао у Русију („...с хатовима, богато окићеним седлима, посребреним оружјем и с великим триумфом")[2099]. Са великом пратњом путовали су и патријарси Арсеније III Црнојевић и Арсеније IV Јовановић-Шакабента... Ова путовања патријарха по народу била су доста честа; све чешћа што су и народ и патријаршија више западали у немаштину. Има доказа да је народ, нарочито његов водећи слој, давао патријаршији колико је више могао. Из сачуваних трагова о томе види се, да је било сељака који су прилагали Пећкој патријаршији од 40 до 500 аспри, а појединих села која су давала од 400-5000 аспри. Давања свештеника, добровољна, кретала су се од 120-300 аспри[2100]. Сваки хришћанин је могао, а то су многи и чинили, црквама и манастирима завештати једну *трећину свога имања*[2101].

Не може се рећи да су, за све ово време, давања народа свештенству и свештенства епископима била уједначена. Из синђелија, које сваки свештеник добија од свога епископа приликом рукоположења, дознајемо нешто и о овим давањима. Из синђелије, коју је негде после 1560. године издао рашки митрополит Силвестар, а за коју Александар Соловјев држи да је преписана са *образаца* из XIV и XV века, дознајемо да је свештеник био дужан да даје своме епископу „доходак, јеже јест свјешта црковна, и престављајушчих се инок, и велеможних християн јаже достојит нам"[2102].

Ово би могло да значи, да је епископ, поред редовног дохотка и „свеће црквене" полагао право и на наслетство умрлих монаха и „велможних хришћана", остатак старе властеле и богатијих људи... Из једног *формулара* синђелија, који је служио патријарху Арсенију III Црнојевићу за издавање синђелија, види се да су свештеници убирали од народа јасно утврђене дажбине, које су им се морале давати „без икаквог противречја"[2103]. Митрополит Мојсије Петровић тражио је од народа, да свештенству дају дажбине „са љубављу и усрђем", јер они који ове дажбине не дају „чине смртни гријех који се не може опростити ни на исповести"[2104]. У синђелији, коју је 31. октобра 1805. године издао рашко-призренски митрополит Јанићије свештенику Михаилу, стоји да му парохијани морају плаћати „бир, опело, подушје, свечарство, сир, вуну и друго све као што су и до сада давали"[2105]. Из писма митрополита Јанићија црквено-школској општини у Скадру од 8. августа 1805. године дознајемо у чему се састојао поповски бир у овој општини, која је,

2097 Ђоко Слијепчевић: *Хумско-херцеговачка епархија...*, стр. 37 (сепарат).
2098 Јосип Матасовић: *Фојничка регеста*, стр. 114.
2099 Ср. Стеван Димитријевић: „Односаји пећких патријараха са Русијом..." (Глас СКА LVIII, други разред 37, 1900, стр. 240).
2100 Рајко Веселиновић: *Војводина, Србија и Македонија под турском влашћу у другој половини XVII века,* Нови Сад 1960, стр. 74.
2101 Владислав Скарић: *Из прошлости Босне и Херцеговине XIX века*, стр. 32.
2102 Александар Соловјев: „Синђелија рашког митрополита Силвестра после 1560 године" (Гласник скопског науч. друштва, књ. XIV, 1935, стр. 225).
2103 Димитрије Руварац: „Синђелије патријарха Арсенија Црнојевића" (Споменик СКА LV, 1922, стр. 5).
2104 Димитрије Руварац: „Старе синђелије" (Споменик СКА LV, стр. 38).
2105 М. Веселиновић: „Архијерејске синђелије" (Споменик СКА LV, стр. 8).

изгледа, била добро уређена. Одређене су биле таксе за све требе да не би долазило до сукоба између свештеника и општине и да би се избегле несугласице[2106].

Постојала је разлика у примањима свештеника, који су живели у варошима, и оних у селима. „Сеоски свештеници су добијали, сем чарапа при крштењу и венчању, половину таксе у новцу, који су варошани добијали. Али ови нису имали прихода у другим случајевима као варошки, као например врло често писање живих и мртвих као и прекаду гробова[2107].“ Ако је сеоско становништво боље стајало, сеоски свештеници су добијали жита, меса, уз велики пост јаја, лети сира, вуне, масла од оних домаћина који су имали оваца и коза; у јесен су добијали и по једно пиле[2108].

Овако је, углавном, било и у другим нашим крајевима. Још и у XIX веку у Прешевској области свештенство је плаћано у натури. „Добијали су брашно, месо, жито, масло, сир, паприку и сочиво, живину, суво месо и тако даље. Осем тога свака је кућа давала свештенику по руно вуне и повесмо конопље. Свака је кућа на Макавеј (1 августа) давала свештенику по једно пиле или кокош или ћурку[2109].“

Касније се почело плаћати делимично у новцу: плаћали су за венчање и опело. Од резања колача свештеник је узимао половину, тако исто и од погаче и хлеба, који су износили на даћу. Уведено је, после, давање бира по класама: прва класа је давала 20 ока жита, друга 15 ока а трећа 10 ока. Планинска села, где се добијало мање жита, плаћале су бир у маслу и сиру. Бир се купио с јесени. За венчање и опело се плаћало у новцу: за свако од три венчања по 46 гроша; за дечје опело се плаћало шест а за опело одраслих од 20 до 31 грош[2110]. Тако је било и у Малешеву: „Свештеници су добијали (а и сад тога има): кад се стригу овце, по пола руна вуне; кад стигне жито, по 10 ока од свакога. На Ђурђев-дан добијају сир. На свадбама добијају увек неки дар[2111].“

И свештенство и народ давали су дажбине владикама. Ове дажбине су прикупљали или свештеници или владичански епитропи: уз оно што је било законом одређено („мирија“) тражена је и *милостиња,* која је понегде, била ушла у традицију. Ово скупљање није ишло глатко па су се понекад и саме владике кретале на скупљање дажбина што је народ, после укидања Пећке патријаршије, нерадо гледао. Када би грчке владике излазиле у народ, онда је народ морао да издржава и гости и њихову пратњу. Призренски владика хаџи Захарије, који није био Грк (постао владика 1819. године), пише попу Арси 24. јула 1819. године, да му од народа прикупи милостињу „зашто смо се задужили у Стамболу“[2112]. Владика прети попу Арси да „ако непишеш владици милостињу, а ти не смеш му у кућу доћи“. Од Арсе је тражио два пута да му „што је наше донесете по цареву берату и ферману, и ви не дођосте“[2113]. Владика је тражио од попа Арсе 50 а од попа Крста 100 гроша.

Ово давање владици на југу се звало *владичко.* У Кумановској области владици се давало за венчање 30 гроша, а за развод брака по 18 гроша. „Сем тога свака кућа је давала годишње по један шиник жита, или на три године по једна кола дрва или пенјугâ и свака

[2106] Петар Костић: *Црквени живот православних Срба у Призрену...*, стр. 67.
[2107] На истом месту, стр. 69.
[2108] На истом месту.
[2109] Јован Хаџи-Васиљевић: *Јужна Стара Србија: Прешевска област,* Београд 1913, стр. 412.
[2110] На истом месту, стр. 412-413.
[2111] Јеремија Павловић: *Малешево и Малешевци,* Београд 1929, стр. 388.
[2112] Петар Костић: *Црквени живот...*, стр. 11.
[2113] На истом месту.

постеља, сваки ожењен човек по десет гроша годишње“[2114]. Већ у Прешевској области се давало владици друкчије: за венчање се давало 18 гроша а од сваке постеље по 4 гроша. За развод брака давато је митрополитову епитропу по ока кафе и ока шећера. За четврто се венчање давало више него за прва три. Обично су свештеници давали владици по један дукат годишње. За рукоположење су свештенички кандидати давали владици по три лире а често и више. Код владика Грка често је новац одлучивао ко ће бити рукоположен и добити парохију. „Било је случајева да је кандидат за свештеника куповао и поклањао владици и по једног коња[2115].“

Понегде, као у Прешевској области, било је уобичајено да владика, после смрти свештеника, узима себи његово одело, епитрахиљ и коња. Ово је забранио Хусеин-паша (1815–1842) „с тога што се дуго година носио са ондашњим скопским митрополитом Гаврилом“. Владике – Грци узимали су од свештеничких кандидата од 1000 до 2000 гроша за рукополагање.

Владике – Грци су знали да прете и свештенству и народу ако се покажу неревносни у прикупљању дажбина. Није се овде увек радило о лакомости: владике – Грци, који су махом били чврсти у вери, стајали су у материјалним обавезама и према државној власти и према патријарху у Цариграду, јер су и сами морали да плаћају за своје епископске катедре. Код Патријаршије у Цариграду наилазило се и на конкуренцију: увек се могао наћи неко *ко* више понуди за неку епархију. Ако би епископ ове епархије неуредно испуњавао своје материјалне обавезе једноставно је позиван у Цариград и бивао замењен другим. Призренски владика Софроније, који је био владика пре Јанићија, тражи од попа Стојана из Кориште код Призрена, да му прикупи „царево понурије“. А ако неко од хришћана то неће да дâ он прети проклетством и вели: „...да неје благословен, ни проскуре да му се прихвативу, ни поп да му у кућу дође, ни да му се молитва, ни да му се крсти“ (крај овога текста није сачуван)“[2116].

За подручје Београдског пашалука се зна да су ту грчке владике узимале од народа *димницу,* под којом се могу разумети дажбине које су убиране и у другим крајевима, али су називане друкчије. У Босни се димница звала и *димарина,* за коју Вук Стефановић Караџић вели, да је „некакав данак који се даје Турцима“[2117]. Према Феликсу Каницу димница у Београдском пашалуку, коју су убирале грчке владике, износила је 10 пијастри, али није била једино што су владике узимале од народа. Када су путовали по народу епископи су узимали од сваке куће за свећење водице по 5 пијастри, од попова од 100 пијастри навише (према величини парохије), од свакога ожењеног човека по 15 ока жита, затим таксе од венчања и развода бракова[2118]. Радослав Грујић је мислио, да су владике – Грци сами скупљали своје приходе „само да их што више прикупе. То је био велики терет народу, јер је морао да троши и на гошћење владике и његове свите“[2119].

Тешко је дати тачан одговор на питање: да ли су ове грчке владике, које су код нас познате под именом *фанариота,* били глобаџије из чисте жудње за богаћењем или су то морали да раде по диктату система у који су били уткани? Код нас је било утврђено мишљење, да њима „главна сврха беше, да што више оглобе јадни народ наш и његовом

[2114] Јован Хаџи-Васиљевић: *Јужна Стара Србија: Кумановска област,* Београд 1908, стр. 163.
[2115] Јован Хаџи-Васиљевић: *Јужна Стара Србија: Прешевска област*, стр. 124.
[2116] Иван Јастребов: *Подаци...*, стр. 193.
[2117] Вук Стефановић Караџић: *Српски Рјечник*, стр. 125.
[2118] Felix Kanitz: *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk,* стр. 620.
[2119] Радослав Грујић: *Православна српска црква*, стр. 148.

крвавом муком себе обогате“[2120]. И о њиховој власти над свештенством, која је заиста била велика, држало се да је била скоро апсолутна: по вољи су цепали парохије и продавали их бољим купцима, а за свештенике су рукополагали и сасвим неписмене људе, па и недорасле младиће, свештенике су били, везивали, затварали и окивали у гвожђа, али су обично и радије сваку казну претварали у новчану глобу[2121].

Није, међутим, власт ових грчких владика била једнака над свештеницима у свим нашим крајевима. Над монашким свештенством она је била знатно мања него над парохијским. Јачу власт су опет имале ове владике над свештенством по градовима него по селима, која нису била надохват турске власти на чију су подршку ове владике биле упућене. По селима, нарочито тамо где се вековима одржавала свештеничка лоза у једној породици, власт ових владика није ни могла бити велика: давано им је оно што се морало дати и о њима није више нико ни водио рачуна. Ове су владике биле омрзнуте из два разлога: били су туђинци у једноме народу, који је сав живео у традицијама своје државне и црквене прошлости, и држали су се са турском влашћу, која га је поробљавала и економски искоришћавала.

Леополд Ранке је указао на то, да су материјалне обавезе ових грчких владика и према Цариградској патријаршији и према турским властима биле велике. Сваки новоизабрани епископ не само да је плаћао за своју епархију, него је потписивао и меницу (којом се епархија плаћала), али је морао исту отплаћивати постепено уз урачунавање интереса који је био уобичајен. „Није“, вели Ранке, „било саветно за епископе да отплате главницу на коју су се били задужили: тиме би они довели управу свете цркве у незгодан положај, јер и када они умру меница остаје на цркви (односно на епархији)[2122]“. Да би се и сама одржала Цариградска патријаршија је морала имати новаца, којима је откупљивала своју слободу и подмићивала утицајне великодостојнике.

3.

Интересантан је био и однос између нашега народа и свештенства за време ропства под Турцима. Црква је, за све то време, била непосредно упућена на народ, који је у њој гледао носиоца идеје изгубљене државе. После 1557. године Пећка патријаршија је била носилац не само духовне него и знатног дела власти која је припадала држави. Пећки патријарси су били и *етнарси,* личности које су оличавале и део световне власти. Народ је, на начин који је тада био могућ, учествовао у избору пећких патријараха, јер у саму структуру средњовековног начина избора патријарха у српској држави, турске власти нису дирале. „Састав саборâ, на којима су бирани и постављани патријарси, остао је и под Турцима углавном исти, састављен је од вишега клира и угледних *световњака,* који су и патријарх и ужи Синод сазивали по своме нахођењу[2123].“

Избор епископа за поједине епархије вршио се, углавном, као што се и данас врши, али су представници народа дотичне епархије имали учешћа у избору. То се јасно види у случају митрополита сарајевског Пајсија Лазаревића, сабрата манастира Пиве, који је изабран 31. маја 1752. године. У запису о његовом избору се вели, да је био изабран „од

[2120] На истом месту, стр. 100.
[2121] На истом месту.
[2122] Leopold Banke: *Die serbische Revolution,* Berlin 1844, стр. 42.
[2123] Јован Радонић: *Римска Курија...*, стр. 8.

клира свете цркве сарајевске *једнодушно* са целим хришћанским *народом* сарајевским“.[2124] У Црној Гори, нарочито после 1766. године, народне старешине и свештенство бирали су митрополита. Тај избор је био само формалан, јер се већ било уобичајило да митрополит долази из братства Петровића. Видели смо већ, да је цариградски патријарх полагао право и на цетињску митрополију: за митрополита Саву тражен је берат од султана „за потврђење његово наново у звању митрополита Црне Горе, која се сад зове Караџа-таги, са њеним окружјима, а која је, као и остале, присаједињена цариградској грчкој патријаршији“.[2125]

Од времена укидања Пећке патријаршије почињу народни прваци све више учествовати у избору игумана појединих манастира. Постепено, али све изразитије, настаје у нашој цркви расцеп између више и ниже јерархије: виша јерархија је била туђинска, док је нижа произилазила из народа и осећала се једно са њим. Старешине угледнијих манастира и поједини свештеници почињу иступати на чело народа као његове политичке вође и тиме преузимају на себе улогу владика. Пред крај XVIII и у почетку XIX века појављује се цео низ угледних манастирских старешина који преузимају вођење народних послова. Било је, исто тако, и парохијских свештеника који су знатно одскакали од своје средине и преузимали вођство народа.

О начину избора игумана имамо један податак из 1678. године из кога се види, да је овај избор вршен онако како је вршен у средњем веку и у прво време под Турцима. Поменуте године био је београдско-сремски митрополит Пајсије у манастиру Сланце где је, 29. септембра, рукоположио три ђакона и три јеромонаха и сâм забележио: „...И би тада *од нас постављен* игуман кир Дамаскин и од *ктитора* би *умољен.* “[2126]

После укидања Пећке патријаршије 1766. године владике се, изгледа, нису мешале у избор игумана. Вук Стефановић Караџић, који је о овоме могао бити добро обавештен, забележио је како је вршен избор игумана у Београдском пашалуку пред престанак турске власти. „За владања турскога у Србији“, вели он, „владике се ништа нијесу мијешале у управљање манастирско: њима су намастири плаћали што је одређено на годину и држали су их по неколико дана када би онђе дошли, и више ништа. Кад је у намастиру коме умро старјешина, игуман или архимандрит, *новога је избирао околни народ,* и владика му је само очитао оно што треба по закону. Околни се народ старао и за поправљање намастира, н. п. кад је требало намастир понављати или код њега што градити, једни су људи грађу сјекли, једни вукли, једни давали што за храну мајсторима, а сви заједно старали се да саставе новце што ће се мајсторима платити“.[2127]

Слично је било и у јужној Србији. Јован Хаџи-Васиљевић вели, да је тамо, све до појаве Егзархата, „народ бирао и црквену и манастирску управу, где има манастира. То се вршило сваке године о годовном дану дотичног манастира или цркве, када се купи *сабор.* Онда први људи из свих села којима припада манастир, по могућству у присуству митрополита или његовог епитропа, прегледају рачуне старе управе, манастирског епитропа и игумана и бирају нову управу. Обично су једни исти људи остајали у управи манастирској или црквеној по неколико година“.[2128]

[2124] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 202, број 3172.
[2125] Иван Јастребов: *Подаци...*, стр. 221.
[2126] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. I, стр. 421, број 1748.
[2127] Вук Стефановић Караџић: *Српски Рјечник,* стр. 408.
[2128] Јован Хаџи-Васиљевић: *Јужна Ст. Србија,* књ. I: *Кумановска област,* стр. 490.

И за време ропства под Турцима монаси су били и образованији и у црквеном погледу изграђенији од парохијских свештеника, који су, често, на свој положај долазили наслеђем. У многим нашим крајевима одржавала се једна иста свештеничка лоза кроз векове. Где је тако било ту се, обично, син учио од оца свештеничком позиву. Калуђери су, ипак, били више поштовани код народа од световних свештеника. Ово не само због тога што Вук Стефановић Караџић истиче, да су тада „једини калуђери били народна господа: господски су се хранили, у ћуркове одијевали, на добрим коњима јахали и добро оружје носили“[2129], него нарочито због тога што их је народ сматрао бољим *духовницима* од својих парохијских свештеника, који су им били блиски и по начину живота и по свакодневном послу.

Иако сваки, правилно рукоположени свештеник, има право да врши све Св. Тајне, уобичавано је да се за духовника-исповедника целе једне околине одређују старији и искуснији калуђери. Сачувано је једно писмо херцеговачког митрополита Авксентија од 25. јуна 1727. године, којим поставља Авакума, сабрата манастира Довоље, за духовника. У писму се, поред осталога, вели: „...И дадосмо му наше писмо (‚рукописаније’) да, где год се нађе, сваки поп има да га проведе по својој парохији и да му приведе своје парохијане: било женско или мушко да се има од реченог духовника без икакве сумње исповедити и одати му духовничку част. И што вам заповеди да лепо извршите и слушате па ћете тако доћи у царство небеско и видети светлост Божјег лица и пребивати са свима светима до краја века.[2130].“

Ово, разуме се, не значи да су парохијски свештеници били искључени из вршења тајне исповести. Постављање посебних исповедника-духовника дошло је због великог поштовања Св. Тајне исповести. У поређењу са исповедници-мамонасима, махом старијим и искуснијим духовницима, били су наши тадашњи парохијски свештеници и мање дорасли деликатном исповедничком послу и са мање пастирског ауторитета. По варошима је било друкчије. Петар Костић вели, да су још почетком XIX века митрополити „у свакој вароши одређивали најстарије свештенике по годинама старости (за исповеднике). У недостатку таквих свештеника, позивани су *стари* калуђери из оближњих манастира, а било је случајева да су позивани калуђери и из манастира Високих Дечана“.[2131]

О спремању свештеничких кандидата, један запис из 1751. године, даје интересантне податке: поп Вид Гојковић, који се касније закалуђерио, записао је својеручно, да је код некога био чобанин две године и код њега (да ли код некога свештеника?) почео учити читати и писати. После две године оставио је овце и, вели, „одох једноме свештенику и учих се код њега једну годину. Па одох у манастир духовнику Тодору и учих код њега две године. Затим одох митрополиту те се запопих. И до тога часа имадох много напора и много служих“.[2132]

Лица, која су се спремала за свештенике, морала су, као и поп Вид, одлазити или код некога парохијског свештеника или у манастир и ту се учити. „Кад који ђак тако из *рукописа* изучи *Бекавицу,* онда узме (словенски) *Часловац,* кад изучи и прочита неколико пута Часловац, онда узме *Псалтир;* а који изучи и прочита неколико пута Псалтир, онда је већ изучио сву књигу; онај је могао бити, ако је хтио, поп, калуђер, мађистар, прота,

---

[2129] Вук Стефановић Караџић: *Српски Рјечник,* стр. 409.
[2130] Ат. Пејатовић:„Списак фермана...” (Споменик СКА XXXIX, други разред 35, стр. 95).
[2131] Петар Костић: *Црквени живот...*, стр. 66.
[2132] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 169, број 3009.

архимандрит, а ако је имао доста новаца, и владика.[2133]„ Описујући своје школовање и прота Матеја Ненадовић вели да „у оно време у Србији нигде ни трага ни гласа од школа није било, но сваки ђак, који је желео што учити, морао је попу или у манастир ићи“.[2134] У манастиру Св. Прохора Пчињског радила је у XIX веку школа у којој су се спремали свештеници за ту област. „Та је школа била старовремска и учило се из црквено-словенских књига. У манастирску школу примана су деца која су остајала без родитеља.[2135]„ У Малешеву су се свештенички кандидати спремали у тзв. „ћелиским школама“ у којима се учило исто из црквенословенских књига[2136].

Од Нићифора Дучића, који је и сâм свршио манастирску школу, дознајемо како су у тим школама припремани кандидати за свештенике и калуђере. „Ђаци су“, вели Дучић, „и књигу учили и калуђере послуживали. Часови нису били одређени, него су ђаци учили кад нијесу имали каква друга посла. Зими су учили око ватре у кухињи, а лети по вртовима и шумама око манастира. За скамије и какви школски метод нијесу ни знали. Све се обављало на најстарији начин. Који би ђак знао Часловац, Псалтир, црквено правило и штампарско писање, тај је свршио све науке, и сматран је за научена. Он се могао одмах закалуђерити или запопити. У којему су манастиру мало боље знали, из тога су и ђаци излазили припремнији у словенском читању, и црквеном правилу. Многи ђаци нијесу знали читати друге књиге, осим онијех, из којих су учили; па су се за невољу и такви попили и калуђерили.[2137]„

Више бриге о спремању свештеничких кандидата водило се на подручју Карловачке митрополије, где су и услови за то били бољи: вршени су разни покушаји да се по епархијама оснују богословске школе. Сабор, одржан 1774. године, тражио је да се у свакој епархији оснује клерикална школа, али се у томе није успело. Да је знање свештеничких кандидата било слабо види се и из једне наредбе Илирске дворске канцеларије од 1791. године, којом се тражи, да свештеници добро знају читати, писати, рачунати и да познају катихизис. Исто тако су морали добро познавати и Стари и Нови завет[2138]. Не претерује прота Матеја Ненадовић када вели, да су тада и у Срему биле школе ретке, „а и сâм сам“, вели прота, „многе старе свештенике видео коју су се с науком мало од наших србијанских свештеника разликовали“[2139] ... Ово стање се почело темељито мењати после избора Стевана Стратимировића (1790. године) за митрополита карловачког. Стратимировић је 1794. основао богословију у Сремским Карловцима: оснивањем ове богословије почиње и стручно и културно уздизање нашега свештенства у Карловачкој митрополији[2140].

У нашим областима, које су биле под Турцима, свештеници су располагали само са најпотребнијим црквеним књигама: имали су часловац, псалтир, требник, служабник. Они који су све ово имали, „имали су цијелу библиотеку, која им је била потребна“[2141]. Није,

[2133] Вук Стефановић Караџић: *Српски Рјечник*, стр. 871.
[2134] Матеја Ненадовић: *Мемоари*, стр. 37.
[2135] Јован Хаџи-Васиљевић: *Јужна стр. Србија*, књ. II: *Прешевска област,* стр. 387.
[2136] Јеремија Павловић: *Малешево и Малешевци*, стр. 386.
[2137] Нићифор Дучић: „Црна Гора” (Гласник срп. учен. друштва, књ. XL, 1874, стр. 72).
[2138] *Српски Сион,* 1904, стр. 336.
[2139] Матеја Ненадовић: *Мемоари*, стр. 38-39.
[2140] О Стратимировићевом раду на васпитању и подизању свештеничког подмлатка види код: Ђоко Слијепчевић: *Стеван Стратимировић, митрополит карловачки као поглавар цркве, просветни и национално-политички радник.* Београд 1936, стр. 27-44.
[2141] Вук Стевановић Караџић: *Црна Гора и Бока Которска*, стр. 71.

изгледа, било боље ни у Далмацији. „Ја сам“, вели Герасим Зелић, „такође око 1764 године учио на *липовој дасци* азбуку и сав буквар, и као што је онда било, тако је готово и данас, зашто се јошт до данас није у Далмацији нашао који трговац Србин, да тргује са књигама или барем, ако не са другијем, а оно с правилнејем црковнијем. Да сву Далмацију обиђеш, ђе има 54 цркве наше, не би нашао, осим у три манастира и три града (Задар, Шибеник, Скрадин) ни у једној сав круг црковније књига, него све њиове књиге састоје се у јеванђелију, апостолу, октоиху, минеју, опћу псалтиру и часловцу.[2142]„

Црквене књиге су, као и раније, преписиване и, све чешће, доношене из Русије, а било је покушаја да се штампају и у Монархији, али ти покушаји нису били без опасности за чистоту верског учења.

У свим нашим крајевима, осим на подручју Карловачке митрополије, свештеници су се, по спољњем изгледу, мало разликовали од својих парохијана. У Београдском пашалуку свештеници су носили обично одело и само су се по *црвеној* капи разликовали од парохијана[2143]. Понегде су носили и браду што је у Црној Гори био много ређи случај. Ту су они носили оружје и ишли „у бој како на Турке тако и између себе, али како вјера забрањује вршење црквене службе ономе ко убије човјека, то се, колико је могуће, од тога чувају, већ као главари предводе војску и соколе је“.[2144]

Када је дошао за администратора у Боку Которску, Герасим Зелић је био пренеражен спољним изгледом свештеника. „Већа част мирскије попова у Боки,“ вели Зелић, „брије браду, бркове и косе на глави, и само на врху главе види се један бич више затиока. Они носе бијелу до кољена аљину, и по њој пашу се цრљеним пасићем илити пешкиром од вуне; носе бијеле чакшире (беневренке), које су, као и аљине, од вуне, опанке од говеђе коже, и капе на глави као и остали народ. Ниједан поп не излази из своје куће, ни у цркву, без дугачке пушке, и за пасом по двије мале и јатаган ... Тако се многи попови од мирског човјека ни у чему не разликују, веће ако је у цркви, када обуче на се одежде црквене.[2145]„

Овако је било и на југу. У Прешевској области „свештеници се нису ни разликовали од обичних сељана; и они су носили џубе (доламу) и на глави белу мараму. Многи од њих и данас оре, копа и ради све друге домаће послове, а носи се у кући као и остали сељаци“.[2146] Тако је било и у Малешеву: тек после Првог светског рата морали су да носе, свакодневно, свештеничко одело, али су га чували. „За то приликом путовања облачили су старе а нове носили у торбама, до пред саму варош. У близини вароши облачили су нове (а старе остављали у торбе) и тако улазили у варош.[2147]„

* * *

Овако је, по своме спољњем изгледу и животу, изгледало наше свештенство крајем XVIII века. Време у коме је живело и околности, под којима је морало да ради, оставили су на лику нашега свештенства дубоке трагове. Иако у науци и модерном образовању заостало и, понекада, слабо писмено, оно није било, у пастирском смислу речи, ни назадно

[2142] *Житије Герасима Зелића,* књ. II, Београд 1898, стр. 110-111.
[2143] Вук Стефановић Караџић: Српски *Рјечник*, стр. 558.
[2144] Вук Стефановић Караџић: *Црна Гора и Бока Которска*, стр. 71.
[2145] *Житије Герасима Зелића,* књ. III, Београд 1900, стр. 27-28.
[2146] Јован Хаџи-Васиљевић: *Јужна стр. Србија,* књ. II: *Прешевска област,* стр. 410.
[2147] Јеремија Павловић: *Малешево и Малешевци*, стр. 390.

ни заостало. Живећи са народом и делећи његову судбину наше свештенство није узмицало из првих борбених редова: јако у вери и активно на народном послу наше свештенство је трајно остало предводник народа у његовој борби за ослобођење. Невешто у богословствовању оно је духовно живело у цркви и дубоко веровало у оно што је проповедало народу.

У тој вери је била његова снага и тајна његовог великога угледа у народу. Понародњено и по своме спољњем изгледу и по начину свога свакодневног живота наше свештенство је било везано са народом и истим националним идеалима и надом у васкрсење изгубљене државе и слободе.

XII. ГЛАВА: УКИДАЊЕ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ 1766. ГОДИНЕ

У животу Српске православне цркве укидање Пећке патријаршије 1766. године представљало је догађај од далекосежних последица. Укидање Пећке патријаршије дошло је као последица дуге и упорне борбе Српске православне цркве и српског народа против Турске царевине. Још од краја XVI века почела је Велика Порта да губи поверење у политичку лојалност представника Српске православне цркве, да га крајем XVII и почетком XVIII века сасвим изгуби. Губљење поверења у лојалност Српске православне цркве, које је, са тачке гледишта одржавања државне целине, било и оправдано и разумљиво, потпиривали су још више *фанариотски* кругови у Цариграду на чијем је челу стајала Цариградска патријаршија, која је постала носилац „велике грчке идеје“. Користећи се великим утицајем у Великој Порти, којој су често чинили крупне финансијске услуге, ови фанариотски кругови, на челу са Цариградском патријаршијом, тежили су за јелинизирањем целокупног негрчког православног становништва Балканског полуострва.

У току XVIII века подударали су се, у односу на наш народ, интереси Велике Порте и фанариота, који су заговарали укидање црквене самосталности и Пећке патријаршије и Охридске архиепископије. Они су то чинили и из националних побуда и због материјалних интереса: продајући епархије и примајући интерес на издате менице Цариградска патријаршија је постајала све моћнији финансијски фактор у Турској царевини где се, у то време, са добрим новцем могло постићи много шта. Потчињавањем Пећке патријаршије и Охридске архиепископије Цариградска патријаршија је проширивала подручје за своје финансијске операције.

1.

Укидању Пећке патријаршије 1766. године претходили су покушаји културне јелинизације, која је најуспешније вршена у крајевима који су били у непосредној територијалној близини са Грцима: школе, које су тамо осниване, биле су најподесније средство културне јелинизације и однарођавања. А Грци су, у то време, давали много за школе. Василије Бркић, последњи Србин на пећком патријаршијском престолу, јасно је уочио ову политику Грка и указивао на то, да Грци подижу своје школе и по Бугарској и по Македонији где нема наших словенских школа, „јер Турци бране нашима да уче. Због овога Бугари, који су ближе до Грка, дају своју децу у грчке крајеве да се уче на грчком

језику“.[2148] До 1820. године било је грчких школа у бугарским градовима: Трнову, Свиштову, Котелу, Сливену, Јамболу и Пловдиву.[2149]

Последица је била да се по бугарским градовима почела формирати грчки оријентисана интелигенција, која је свој језик заборавила или, када га је употребљавала, служила се грчким словима. Луј Леже бележи да је 1885. године наишао у Софији на Бугаре који су бугарске речи писали грчким словима[2150]. „Није било давно када смо се ми учени сматрали Грцима, а стидели смо се назвати Бугарима; све смо учили на грчком језику, на бугарски нисмо ни гледали. Писали смо и одговарали грчки јер нам је то било лакше, а бугарски смо знали само да говоримо[2151].“

Територијално удаљенији од Грка, него што су то Бугари, Срби, осим у својим најјужнијим крајевима, нису били толико изложени утицају културне јелинизације. Сукоб се одигравао више унутар саме цркве и то, што је и разумљиво, је најпре почео у манастиру Хиландару: почео је још у XVI веку и продужио се кроз цео XVII и XVIII век. Зна се да су још 1550. године Грци, монаси, у Светој Гори, узнемиравали наше калуђере у Хиландару због некога земљишта. У представци, коју је хиландарски игуман Пајсије поднео цару Ивану Васиљевићу-Грозном, стоји: „Сада наши манастири словенскога језика, који се у грчкој земљи находе, пребивају у туђини, и гладујемо и жедни смо и наги смо без својих царских ктитора[2152].“ Грци су били отели српски манастир Св. Михаила у Палестини што се види из једног записа из 1577. године: на једној рукописној служби Светога Саве стоји овај поменути запис и гласи: „Да би дао владика Христос да и ова књига када успоје; нађосмо је, а она не поје због умањења Срба и због умножења Грка“[2153].

Сукоб јелинизма са словенством осећао се нарочито јако у Светој Гори. Крајем XVI и током XVII века водила се у Светој Гори доста оштра борба између Грка – монаха и Словена – монаха. Центар ових последњих био је манастир Хиландар. „Цео се Атон“, вели Н. О. Каптерев, „поделио на две непријатељске партије, које су на стављена питања одговарале управо супротно. На једној је страни стајала тесно свезана *грчка* партија, која је господарила на целоме Атону, а на другој – релативно слаба партија словенских инока, која се поглавито састојала из Срба, у којих су особито силно били развијени национални осећаји и који нису хтели на себи носити тешки јарам грчки[2154].“

Овај сукоб је избио око питања, да ли су правилније *руске* или *грчке* штампане књиге. Главна личност у тој борби био је Србин Дамаскин, који се гласио и добрим монашким животом и ученошћу. За старца Дамаскина забележио је Арсеније Суханов, који је 1654. године био послат из Москве да проучи богослужење на православном Истоку, да га Грци нису трпели због тога „што није поштовао Грке, јер је био Србин словенскога језика. И не само књиге него су и њега хтели спалити: веома су мрзели словенски језик православља ради[2155].“

[2148] Споменик СКА X, стр. 61.
[2149] Constantin Jireček: *Geschichte der Bulgaren,* Prag 1876, стр. 508.
[2150] Ср. код Јован Хаџи-Васиљевић: *Просветне и политичке прилике у Јужним српским областима у XIX веку,* Београд 1928, стр. 36.
[2151] Ср. *Българския Прѣгледъ*, г. V, кн. IX-X, стр. 165.
[2152] Споменик СКА XXXIX, други разред 35, 1903, стр. 23.
[2153] Споменик СКА III, стр. 166.
[2154] Н. О. Каптеревъ: *Характеръ отншенiй Россiи къ православному Востоку,* стр. 433.
[2155] Код Стеван Димитријевић: *Односаји...*, стр. 277.

Грчки калуђери приредили су били и старцу Дамаскину и словенским богослужбеним књигама прави процес у Светој Гори. Ухватили су старца Дамаскина „па га оденули у црвене хаљине и поставили на средину цркве. Онда су га стали називати јеретиком, који држи јеретичке књиге и не крсти се као Грци, па су га хтели спалити заједно са књигама, а позвали су били ту и Турке. После много бешчашћења заповедили су старцу, да сам књиге у огањ баци. Он то за друго време није хтео учинити, и тек после велике невоље, побојав се и сам од тог истог огња, заплакао се и бацио књиге на огањ. За тим су старца заклели, да се унапред тако не крсти, нити да кога томе учи и предали га Турцима, који су га дуго време држали у окову и ослободили тек после велике глобе, коју су од њега узели[2156]."

В. И. Григоровић је нашао на једном хиландарском рукопису савремени запис о овим борбама. Запис говори о спаљивању московских књига на Кареји, и о томе да су старац Дамаскин, поп Роман и његов ученик Захарије били затворени у тамницу и глобљени. На крају записа стоји: „Ох беде од лукавога рода грчкога. Маја 28. учинише велико бешчашће свим Србима и Бугарима[2157]."

Срби монаси причали су Суханову због чега их Грци прогоне. „Зато", веле они, „Грци злобе нама Србима, што ми по словенским књигама читамо, и архиепископе, митрополите, епископе, попове и ђаконе имамо своје. Међутим њима би се хтело да они у нас господују. Ради ове охолости Грци су и царство своје изгубили, јер су и у цркву на коњма улазили и седећи у седлу причешће у цркви примали[2158]."

Грци су још у XIV веку почели јелинизирати поједине манастире у Светој Гори. Најпре су заузели манастир Ивер, а у XV веку су запоселе и манастир Филотеј. „Када се тада појавио св. Дионисије, да спасе манастир од потпуног запустошења и пропасти, нашао је да је цео манастир бугарски. Светитељ је изменио бугарски обичај и *старао се за грчке књиге*[2159]."

У току XVIII века продужено је још активније грецизирање словенских манастира у Светој Гори. За манастир Св. Павла, Василије Григоровић Барски, забележио је 1725. године да се у њему читало и певало бугарски, а и управа је била бугарска; „а сада се (1774 године) од овога налази само словенска библиотека у којој се налази много различних штампаних и рукописних књига. Монаси који тамо станују, а и други, почели су их раздавати, а и јевтино продавати, да се искорени стара бугарска слава и спомен[2160]." За манастир Св. Павла вели да је тада било у њему мало монаха и да су били Срби. За једну пештеру, која је припадала истоме манастиру, вели: „Одувек су тамо добровољно живели Срби, Руси и Бугари, а сада живе Грци, јер наста њихова власт[2161]." За манастир Симопетру: „Причају да су у овој обитељи некада становали Срби, а после се настанише Грци[2162]." За манастир Григоријат вели, да је био бугарски, јер се тамо и сада налазе бугарске књиге. „После запустошења населише се Грци, који ту и до сада обитавају[2163]."

[2156] С. А. Бѣлокуровъ: *Арсеній Сухановъ,* Москва 1894, часть вторая, вып. I, стр. 56-58.
[2157] В. И. Григоровичъ: *Очеркъ путешествія по Европской Турціи,* Москва, 1877, стр. 82-83.
[2158] Код Стеван Димитријевић: *Односаји...*, стр. 280.
[2159] H. Gelzer: *Vom heiligen Berge und aus Makedonien,* Leipzig 1904, стр. 25-26.
[2160] *Второе посѣщеніе Святой Афонской Горы Василья Григоровича Барскаго, имъ самимъ описаное,* С. Петерсбургъ, 1887, стр. 391.
[2161] На истом месту, стр. 393.
[2162] На истом месту, стр. 354.
[2163] *Первое посѣшеніе Святой Афонской Горы Василья Григоровича Барскаго, имъ самимъ описаное,* С. Петерсбургъ, 1884, стр. 25.

Хиландар је и у XVIII веку тешко живео. Из једног писма хиландарског игумана Методија митрополиту карловачком Вићентију Поповићу од 27. марта 1717. године види се, да је Хиландар био много задужен. У писму стоји: „Свезнајућега Бога призивамо на душу, да има више од 12.000 гроша дуга, а помоћи немамо ни одакле[2164].“ На једној молби хиландарских монаха митрополиту Павлу Ненадовићу, писаној 14. марта 1761. године, двојица монаха су се потписала *грчки:* други по реду *Николос* и седми по реду *Висарион проигумен*[2165]. Да ли је ово било само случајно или су и у хиландарско братство почели, у већој мери, продирати Грци?

Неколико година раније, 19. маја 1756, известио је црногорски митрополит Сава Петровић руског посланика у Цариграду Обрешкова о Грку Григорију, који је покушао да загосподари Хиландаром. Григорије је, по том извештају, по наредби Мехмед-паше Гегератика, био ноћу рукоположен за епископа од патријарха Јанићија Караџе, а патријарх Атанасије, који је био Србин, збацио га је и лишио архијерејства и „послао га на Атонску Гору у српски манастир Хиландар на заточење или у испосницу, где је он, помогнут од тамошњих Грка, већ завладао Хиландаром[2166].“ Григорије је намеравао да са дародавним граматама манастира Хиландара иде у Русију и новцем који би тамо прикупио, поткупи Турке да би Србе сасвим истерао их Хиландара, „јер цео српски народ плаче за својим владикама[2167].“ У Хиландару је остао помен о овоме Григорију као о „сургунли владици“.

Када се све ово има у виду онда је јасно зашто је у време око укидања Пећке патријаршије Хиландар био онолико задужен, и зашто се онолико вапило за помоћ. Од 1717. године до овога времена попео се дуг Хиландара од 12 000 на суму од 37 000 гроша. У једном писму херцеговачком митрополиту Стефану веле хиландарски монаси, да је њихова обитељ „у крајњу и последњу сиромаштину и озлобљење пала: њезини тешки порези и харач и свакодневни зулуми од бедних и пакосних неправедника и озлобљења довели су је у велики дуг, који износи више од 37 000 гроша.“[2168]

Какав је и колики успех постизала грчка пропаганда у нашим јужним областима не може се рећи. Она је и тамо имала своја седишта по градовима у којима су живели Грци и Цинцари, који су, углавном, били њени носиоци. Нешто касније појављују се и у нашим северним крајевима сукоби у цркви између Грка и Срба око тога којим ће се језиком служити и певати у црквама. По ономе што је забележио Иринеј Фаљковски, сукоб између Срба и Грка у пештанској цркви није био усамљена појава. И тамо се на левој певници певало грчки, као што је то било касније и у многим другим местима[2169].

Иза ове акције стајали су фанариоти, који су плански ишли за потискивањем негрчког националног елемента. На путу остварења тога циља стајала им је и самостална Српска православна црква.

2.

И на другом, много непосреднијем и опаснијем, плану Грци су припремали укидање Пећке патријаршије. Иако је, као што смо видели, актом скидања проклетства са

[2164] Споменик СКА LI, стр. 48.
[2165] На истом месту, стр. 69.
[2166] Споменик СКА LIII, стр. 136.
[2167] На истом месту.
[2168] Српско-далматински магазин, 1849, стр. 161-162.
[2169] Стеван Димитријевић: „Грађа за српску историју...“, (Споменик СКА LIII, стр. 15-16).

цара Душана, патријарха Јањићија и са Српске цркве и народа, била призната самосталност Српске православне цркве, коју је Свети Сава још 1219. године добио сасвим редовним путем, ипак је било грчких црквених великодостојника који су, на разне начине показивали нетрпељивост према самосталној Српској цркви. И Јурај Крижанић, поред других, уочио је грчку мржњу према Српској цркви. Пишући о Грцима Крижанић вели: „Треће, завиде Србима што имају митрополита или патријарха, и жртвују Турцима велике суме новаца, да би у Србији били постављени митрополити Грци. И ја сам сâм слушао како су се неки Грци саветовали и излагали узајамна мишљења, колико би се могло дати Турцима, а колико извући од Срба. А Срби, као отпор томе, и сами су принуђени даривати Турке, а Грке, који се случајно туда врте, одгоне од себе.“[2170] На другоме месту вели Крижанић за Грке: „Нелепим начином покушавају да за себе освоје српску митрополију[2171].“

Један покушај да се укине самосталност Пећке патријаршије учињен је у другој половини XVI века, само петнаест година после васпостављања Пећке патријаршије 1557. године. Податак о овоме саопштио је велики логотет Цариградске патријаршије Јеракс и потиче из 1572. године, када је био цариградски патријарх Јеремија II (1572–1594). Његова мотивација је била ово: „Рђаво су учинили стари цареви, што су признали те цркве као автокефалне, а Велика црква није тада могла да се царевима противи. Сада је, вели, код Турака настало подесно време, да се те катедре потчине цариградском престолу[2172].“

Јераксову аргументацију саопштава јерусалимски патријарх Доситеј у своме делу *О Јерусалимским патријарсима*[2173]. Иван Сњегаров је мислио, да овај Јераксов докуменат не потиче из некога документа. „Јасно је“, вели он, „да Јеракс није црпео извештај из некога документа, него је предао било своју било туђу измишљотињу – плод тадашњег офанзивног правца међу фанариотским круговима према Охридској и Пећкој Архиепископији[2174].“ На ово се, свакако, односе и речи Илариона Зеремског: „Нешто нам је познато да је у Цариграду Васељенска патријаршија крајем XVI века покушала да укине српску патријаршију ... но иначе немамо никаквог конкретног податка о томе[2175].“ Из овога се дâ, у најмању руку, закључити, да се у Цариграду мислило о укидању Пећке патријаршије.

Као да се нешто радило у Цариграду против Пећке патријаршије и у XVII веку. Никанор Ружичић је навео мишљење Бартелиума Силвестра о томе како је Синод Цариградске патријаршије „непрестано склањао турско правитељство, да оно одузме од Срба и ту последњу одбрану њихове народности – независност српске цркве“. Ружичић, са своје стране, додаје: „Ова је плашња још много већа била, када је Порта у 1665 години сагласила се у неколико потчинити српску цркву цариградској патријаршији, а наиме: те године Порта узакони, да се у будуће српски патријарси бирају и на престо патријаршиски

[2170] Ю. Крижаничь: *Русское государство въ половинѣ XVII вѣка* (Издао П. Безсоновъ), Москва 1860, део II, стр. 191.
[2171] На истом месту, стр. 215.
[2172] Код Стевана Димитријевића: „Односаји...“ (Глас СКА *LVIII*, стр. 282.)
[2173] Нама је био доступан текст код Деликани, Patriarhikon egrafon, III, стр. 1049, бел. 1.
[2174] Иван Снѣгаров: *История на охридската архиепископия-патрияаршия,* София 1931, стр. 10, бел. 1, са стр. 9.
[2175] Иларион Зеремски: „Српска црква под охридском архиепископијом“ (Гласник српске православне патријаршије, год. XI, 1930, број 17, стр. 266).

подижу у сагласности са патријархом цариградским, а међутим од тога времена они нису се мешали у то дело[2176]."

Један нејасан податак, везан за патријарха Арсенија III, саопштио је Јован Томић. Он вели да је велики везир Сулејман позвао Арсенија III у Једрене, да му саопшти наређење Порте, по коме је Арсеније III требало да покупи данак, који је цариградски патријарх плаћао Порти, што није било уобичајено нити се слагало са независношћу Пећке патријаршије[2177].

После преласка патријарха Арсенија III у земље преко Саве и Дунава, са којим је прешло и неколико епископа, чије су катедре остале упражњене, почели су на неке од њих долазити Грци. Прелазак патријарха Арсенија III у земље преко Саве и Дунава дао је за право оној струји у Цариграду, која је стално указивала на то, да Порта не може имати поверење у држање више јерархије Српске православне цркве.

Марин Дринов наводи, да је цариградски патријарх 1702. године издао једну окружницу свим православним хришћанима у којој је доказивао да охридски и пећки патријарси нису прави патријарси. Због тога он наређује, да им се не треба покоравати нити да се они смеју називати тим именом. Ко се буде огрешио о ово наређење биће анатемисан[2178]. Дринов, даље, наводи, да је успео наћи, међу рукописима Бранкачанске библиотеке у Напољу један опис путовања по Србији из краја XVII века: у томе се рукопису говори да је пећки патријарх изложен прогонима од стране цариградског патријарха: „per esser egli-il potriarcha di Peck, independente dal patriarcha constantinipolitano dal quale viene spesse travaliato per sogetarlo ets[2179]."

У почетку XVIII века пада покушај калуђера Тимотеја да завлада Пећком патријаршијом. Тимотеј, који је био јеромонах светогорског манастира Ивера, „клеветама и новцем испословао је код султана, да он буде постављен за патријарха пећког, а Мојсије Рајовић да буде свргнут"[2180] ... Из писма патријарха Мојсија, писаног 21. августа 1717. године карловачком митрополиту Вићентију Поповићу, види се како је цела ова ствар текла: Тимотеј је обилним новцем био успео да добије царски берат на Пећку патријаршију, али није, овај пут, у целој ствари учествовао цариградски патријарх Јеремије, који се ставио на страну Мојсија Рајовића. На иницијативу патријарха Јеремије источни патријарси осудили су овај покушај. Сабор, који је био сазван поводом овога, утврдио је, да је Тимотеј „разбојнички и законопреступно" захватио пећки престо. Иако је Тимотеј морао да напусти пећки престо успео је да нанесе велику материјалну штету Пећкој патријаршији, која је морала уложити много новца да поврати своје право[2181]. Дугови патријаршије су се знатно повећали а народ, осиромашен у ратовима, није могао да прилаже колико је било потребно.

[2176] Никанор Ружичић: *Кратки историјски преглед узајамних односаја између српске и грчко-цариградске цркве и њихових преставитеља, од првог времена њиховог познавања па до данас,* Београд 1875, стр. 95.

[2177] Јован Н. Томић: „Патријарх Арсеније III Црнојевић према Млечићима и ћесару 1685—1695" (Глас СКА LXX, 1906, стр. 85).

[2178] М. С. Дриновъ: „Болгаре и Константинополская патріархія (Съчинения на М. С. Дринова, томъ II, София 1911, стр. 184).

[2179] На истом месту, стр. 185.

[2180] Радослав Грујић: „Писма пећких патријараха из другог и трећег деценија XVIII века" (Споменик СКА LI, стр. 106).

[2181] На истом месту, стр. 113-114; Рад. Грујић; „Пећки антипатријарх Тимотеј 1718 године" (Гласник скоп. науч. друштва XIII, 1934, стр. 210-212).

У једном писму митрополиту Вићентију од 28. августа 1718. године жалио се патријарх Мојсије, да је Тимотеј хтео да више не буде ни *српске* патријаршије нити *српских* епископа, „него да светим патријаршиским престолом завладају Грци...“[2182]. На тешкоће и насиља жали се патријарх Мојсије и 18. марта 1724. године. У писму митрополиту Вићентију вели, да је сазвао архијерејски сабор, да би се посаветовали како могу да одрже Патријаршију, јер „како који дан све је горе и црње од тегоба и насиља, а помоћ ‚оскуде от всуду всеконечно’, тако да се више не може живети. Боља је смрт од овакога живота“[2183]. Спремали су се да једнога од епископа пошаљу „до стран восточних“ не би ли тамо нашли помоћи и милостиње[2184].

После преласка патријарха Арсенија III у земље северно од Саве и Дунава за пећког патријарха дошао је Грк Јанићије Караџа о коме је већ било речи. На упражњене епископске катедре Пећке патријаршије и на оне, које су силом упражњаване, долазе Грци епископи, али се и касније појављују и Срби на челу Патријаршије. Последњи од њих био је, видели смо, Василије Јовановић-Бркић.

Од патријарха Бркића дознајемо, да су у Порти вођене оштре борбе између Срба и Грка око тога ко ће држати пећки патријаршијски престо[2185]. И из једног другог извора дознајемо, да су Грци, „као што су протерали Василија Бркића хтели да Грци буду на челу српске патријаршије, а српски народ није то хтео дозволити него је претио да ће каменовати Грка патријарха“[2186] ... Замењивање Срба епископа Грцима вршено је постепено. У своме извештају бечком двору вели Василије Бркић, да су Грци, „као што су мене истерали тако и све друге Србе епископе су прогнали. Оне, које су могли ухватити послали су на заточење, а они који су побегли спасили су се“[2187]. Овај извештај патријарха Бркића потиче из месеца маја 1771. године. Пет година касније, у писму цетињског митрополита Саве Петровића московском митрополиту Платону, од 28. фебруара 1776. године, митрополит Сава наводи епархије чији су епископи били уклоњени и замењени Грцима. То су биле: Самоковска, Штипска, Скопска, Новопазарска, Нишка, Ужичка, Београдска, Босанска и Херцеговачка. За Србе, епископе ових епархија, вели митрополит Сава да су протерани са својих епархија и да се неки од њих налазе у Светој Гори, „а други су заточени у разна места и ниједна епархија нема свога природног архијереја Србина, него су сви изгнани и лишени својих епархија неправичним судом цариградског патријарха и његовог Синода, а на њихово место су постављени Грци“[2188].

А. Лебедев је овај податак митрополита Саве о протеривању Срба епископа са њихових епархија примио као тачан[2189]. Димитрије Руварац тврди „да су пред укинуће Пећке патријаршије заиста *скоро* сви Срби епископи били прогнани из својих епархија, а по укинућу *сви“*. Димитрије Руварац назива овде митрополита Саву честитим и не сумња у тачност навода у његовом писму митрополиту Платону[2190], док на једном другом месту,

[2182] На истом месту, стр. 116.
[2183] На истом месту, стр. 131.
[2184] На истом месту.
[2185] Споменик СКА LI, стр. 83-84.
[2186] Гласник друштва српске словесности, св. VI, 1854, стр. 46-47.
[2187] Споменик СКА LI, стр. 84.
[2188] Гласник српског ученог друштва, књ. V, св. XXII, старога реда, стр. 357-8.
[2189] А. П. Лебедевъ: *История греко-восточной церкви под власти Турокь,* Сергиевъ Посадъ 1896, томъ I, стр. 119.
[2190] В. С. Д. (Вујанов син Димитрије): *Да л' су били Срби или Грци оних 8 митрополита, што 1766 г. молише за укидање пећке патријаршије*, стр. 30, 31.

знатно касније, има о митрополиту Сави најгоре мишљење[2191]. Али ни ту не сумња да су Срби епископи збацивани и на њихово место постављани Грци. Да су Грци патријарси (пећки) „мећали већином Грке и на епископске катедре, то је бар јасно“[2192]. Иларион Руварац је навео име једнога Србина епископа, који је збачен са своје катедре када је припремано укидање Пећке патријаршије. То је рашки митрополит Јевстатије (1757–1763), „један од оних владика, родом Србâ, који су тада када се укидала пећка српска патријаршија одстрањени те се потуцали по српским земљама, те кад и кад крадимице рукополагали страна лица за попове“[2193].

Интересантно је видети *ко* су били они епископи, који су тражили да се Пећка патријаршија присаједини Цариградској? У *берату* о укидању Пећке патријаршије стоји, да су за укидање молили, поред патријарха Калиника II, још и ови епископи: нишки Гаврило, скопски Константин, босански Серафим, ужички Митрофан, београдски Јеремија, самоковски Неофит и ћустендилски Гаврило[2194]. У берату стоји, да су „сви осам поменованих митрополита, дошавши сад овамо у моју царску престоницу, лично поднели потврђену са печатима молбу, да се пећка патријаршија, заједно са својим митрополитима, присаједини к Цариградској патријаршији...“[2195]. Према поменутом писму митрополита Саве Петровића поред епископа, поменутих у берату, уклоњени су били са епархија и херцеговачки и рашки (новопазарски) митрополити[2196]. Према једној вести са укидањем Пећке патријаршије сагласио се и херцеговачки митрополит Антим (који, тада, то није могао бити)[2197].

Шта је тачно од свега овога и *колико?* Као рашки митрополит помиње се, истовремено са патријархом Калиником II, Гаврило, кога треба разликовати од Гаврила Георгијевића (1739–1751) који се помиње у неколико записа, а један истиче, да је Георгијевић приложио јеванђеље и антиминс „светој цркви српској лаври“ (тј. Хиландару)[2198]. После њега је био поменути Јевстатије (1757–1763); он је уклоњен и постављен Гаврило, који се у записима помиње 1763. и 1765. године[2199]. Писац записа, архимандрит Григорије, помињући заједно патријарха Калиника II и митрополита Гаврила, додаје, свакако не случајно: „Српски престо био је у великој нужди, а ми смо, колико смо могли, послужили егзаршком службом.“ Гаврило није остао дуго на том положају. По једној вести он је збачен 20. марта 1767. године[2200], а по другој већ 1766. није био рашки митрополит. Тада је, према тој вести, био Герасим рашки митрополит: на његовом печату стоји, као почетна, 1766. година[2201].

[2191] Димитрије Руварац: *О укидању пећке патријаршије и њеном наслеђу* (Српски Сион, 1904, стр. 296).
[2192] На истом месту, стр. 299.
[2193] Иларион Руварац: *Рашки епископи и митрополити*, стр. 39-40.
[2194] Иван Јастребов: *Подаци за историју српске цркве*, стр. 3-4.
[2195] На истом месту, стр. 4.
[2196] Ср. Гласник друштва српске словесности, књ. V, 1867, стр. 358.
[2197] Гласник друштва српске словесности, књ. VII, 1855, стр. 174.
[2198] Љубомир Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. V, стр. 50, број 7659, ср. На истом месту, књ. II, стр. 86, број 2579.
[2199] На истом месту, књ. II, стр. 213, број 3231, стр. 222, број 3272.
[2200] Ср. „Историческые изслѣдованія за охридската и ипекската архіепископіи“, превод Н. Михаиловскога, Цариградъ 1869 (у штампарији „Македонија“). Ово је бугарски превод познате брошуре „Ta katà tas arhiepiskopas Ahridon ke Pekiu, Konstantinopoli 1869. По Г. Баласчеву, писац ове брошуре је Гаврилъ Кръстовичъ (ср. Георги Д. Баласчевъ, Финансовото положение на охридската архиепископия и нейното унищожение, София 1908, стр. 27).
[2201] м Споменик СКА X, стр. 21.

Замршено је изгледало питање *када* је, стварно, уклоњен са херцеговачке епископске катедре последњи Србин епископ Стефан Мркоњић (или Милутиновић), који је изабран после Авксентија Паликуће (умро је, по једнима, 14. октобра. 1763, а по Ил. Руварцу 17. марта 1763). Јанићије Памучина је забележио, по казивању попа Моја (Мојсија) Клапавице, ученика митрополита Стефана, да је митрополит у манастиру Дужима добио вест о укидању патријаршије. Поп Мојо прича како „изненада саопштише жалосне гласове из Цариграда, такођер и *Епистоле* од васељенског патријарха у којима се пише, да патријаршија српска у Пећи већ *сасвим* престаје постојати, да сви архијереји српски измакну се из својих епархија, јер више нису њихове, доказујући и то како је одређен *синодално* од велике цркве за митрополита херцеговачког господин Антим“[2202].

Према ономе што Памучина даље наводи, дâ се закључити, да ова вест о укидању Пећке патријаршије није за митрополита Стефана била нешто ново и неочекивано. „Гледајући све ово наш блаженопочивши митрополит, замишљен у своју дубоку мисао, поче са уздасима говорити: ‚Рекао сам, рекао, да ће све ово овако бити. Ах, Арсеније, један и други, ах, шта урадисте, Бог вам платио ваш труд по вашој заслузи. Јесте ли сада спасили српски народ...’?“ Затим је митрополит позвао угледније људе из околине, објавио им долазак новог владике и опростио се с њима. Они су му, када им је све рекао, зачуђено одговорили: „Шта то говориш, господине, свети владико, зар је већ нас постигла ова недаћа, за коју сте нам пре казивали? Изгубисмо царство на Косову, изгубисмо нашу патријаршију. Лишисмо се наших добрих владика, који су били наша велика утеха: на шта ће нам веће манастири и цркве? Све ће погажено бити, и у ништа се окренути.“[2203] Митрополит Стеван је остао у манастиру Дужима и ту умро 1777, или 1778. године.

Хронологија у вези са митрополитом Стефаном задаје извесне тешкоће. Нићифор Дучић узима, да је Стефан 1766. године био изабран за херцеговачког митрополита[2204], а одмах затим вели, да *трећи* период историје Херцеговачке митрополије почиње са митрополитима Грцима 1766. године: први Грк на херцеговачкој митрополитској катедри био је Антим, који је дошао 1768. године[2205]. Ни Иларион Руварац није означио тачну годину Антимовог доласка за херцеговачког митрополита. За митрополита Стефана вели: „Он је пошљедни владика од српске народности, и први грчки владика затекао га је у манастиру Дужима 1766. године[2206].“

Један запис помиње 1768. године Антима као херцеговачког митрополита. Према томе запису Антим је покушао те године да отрује јеромонаха Никодима. Запис је писао сâм Никодим „смућен од своје болести какву проклети Грци натурише многоме човеку у то време“[2207]. А један други податак, не без унутрашњих контрадикција, помиње 1767. године Антима као херцеговачког митрополита. Јеромонах манастира Житомислића Теофило, по личном исказу, постављен је за игумана истога манастира 1767. године „после удаљења онога митрополита Евстратија (то је рашки митрополит Јевстатије, који га је 1750. године замонашио, а 1756. рукоположио за јеромонаха) са херцеговачке епархије митрополитом Анфимоном“[2208].

[2202] Српско-далматински магазин, 1849, стр. 165.
[2203] На истом месту, стр. 165-166.
[2204] Нићифор Дучић: *Књижевни радови,* књ. II, Београд 1892, стр. 287.
[2205] На истом месту; ср. Н. Дучић: *Књижевни радови,* књ. I, 1891, стр. 19.
[2206] Иларион Руварац: „Хумска (херцеговачка) српско-православна епископија од 1221 до данас“ (Шематизам срп. прав. митр. и архидејецезе херц. и захум. за 1890 год., стр. 8).
[2207] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 230, број 3320.
[2208] Код Стевана Димитријевића: *Грађа...*, стр. 269.

Када је, стварно, Антим постављен за херцеговачког митрополита не може се, из наших домаћих извора, дознати. То, међутим, дознајемо из акта о избору и постављењу патријаршијског ефимерија, јеромонаха Антима, за херцеговачког митрополита. Тамо се вели за митрополита Стефана, да „не само да му је потпуно одузет архијерејски чин, него је, по царској заповести, послат на заточење због зломислија и порочног живота и због *противљења* и *непослушности* коју је показао архијерејима потчињеним Пећи и тамошњем архиепископу". Због овога и многих других канонских (?) преступа заслужио је да се канонски збаци. Ово је све учињено са одобрењем патријарха Самуила 23. септембра 1766. године[2209].

Овим податком се разјашњава питање о томе када је Антим дошао за херцеговачког митрополита и питање о узроцима Стефановог збацивања. Одређен за херцеговачког митрополита Антим је могао да потпише поменуто тражење о укидању Пећке патријаршије. Због тога је његово име и наведено тамо. Када је митрополит Сава Петровић поменуо Стефана у своме писму, Стефан је већ био збачен али још жив.

И пре и после укидања Пећке патријаршије 1766. године помиње се Серафим као сарајевски (босански) митрополит. Он је наследио Србина Дионисија, који је био изабран у Пећи 24. новембра 1762. године. Сава Косановић је Серафима сматрао Грком „који је са неколико грчких архијереја потписао познату молбеницу на потоњег патријарха пећкога Калиника (Грка), да се пећки престол укине и подвргне цариградском"[2210] ... Светозар Душанић је поставио питање: „Ко је био први епископ у Босни када је укинута Пећка патријаршија и да ли је он по народности био Грк или Србин?"[2211] Према Душанићевим истраживањима Серафим је остао на сарајевској катедри до 1790. године и био је, по народности, Србин а не Грк: Серафим је, вели Душанић, био веома толерантан према нашем писму што он није смео бити „ако је хтео да буде један од реализатора фанариотских намера, које су и допринеле да се убрза пропаст српске црквене самосталности"[2212].

Што се тиче самоковског владике Неофита може се са пуно вероватноће претпоставити да је био Грк. Године 1757. обешен је самоковски владика Симеон због тога што се политички био ангажовао против Турака. Запис, који бележи његову смрт, каже и ово: „...И што су у та времена страдали хришћани мислим да није било тако ни у Диоклецијанова времена[2213]..." Између Симеона и Неофита нисмо нашли ни једно име. За Неофита вели један запис, да је умро 17. априла 1778. године[2214]. Међу епископима, који су 1762. године изабрали мегленског епископа Германа налази се и Неофит, који је имао пристанак солунског митрополита Теодосија: Неофит се потписао грчки[2215]. Акт о избору Гаврила за призренског митрополита потписали су Неофит самоковски, Константин скопски и Гаврило ћустендилски[2216]. Ово не би могли учинити митрополити Срби.

[2209] У „Историческые изследованія за охридската и ипекската архиепископіи", стр. 73.

[2210] Сава Косановић: „Прегледи биљежака или извора о дабарским епископима и дабробосанским митрополитима" (Источник, 1898, стр. 70).

[2211] Светозар Душанић: „Серафим, дабробосански митрополит 1766—1772" (Богословље, 1939, стр. 53).

[2212] На истом месту, стр. 60.

[2213] Љубомир Стојановић: *„Стари српски записи и натписи",* књ. II, стр. 110-111, број 2709, ср. број 2712 и књ. V, стр. 70, број 7735.

[2214] На истом месту, књ. III, стр. 212, број 5884.

[2215] K. Delikani: *Patriarhikon eggrafon, tomos tritos,* 1905, стр. 888. (грчки).

[2216] Ср. Весник српске цркве, 1909, стр. 761; Богословски гласник, 1904, књ. V, св. 6, стр. 456.

О ужичком митрополиту Митрофану, који се помиње 17. маја 1760. године, када је преместио монаха Алексија Јефремовића, постриженика благовештенског, у манастир Вољавчу[2217], знамо, да је, после његове смрти, изабран му за наследника Јоаким. Изабран је 30. октобра 1767. године у Цариграду[2218].

За београдског митрополита Јеремију немамо много података. Године 1779. саопштио је раванички јеромонах Софроније у Москви да код њих, у српској земљи, нема патријарха, него да су потчињени београдском митрополиту Јеремији, који се налази у Цариграду[2219]. Јеремије је, 20. јула 1784. године, поднео оставку, а 9. септембра исте године послат је патријарху извештај да је Јеремија напустио своју митрополију и да се жели склонити у Свету Гору[2220].

Ова анализа чињеница показује, да су подаци, наведени у писму цетињског митрополита Саве Петровића, тачни. Дринов је имао право када је рекао: „То су оне исте епархиске титуле којим се у протоколима цариградских патријарха називају оних девет архијереја с чијом је сагласношћу уништена пећка архиепископија. Разумљиво је сада лукавство Самуилово: он се најпре постарао да протера природне епархиске архијереје српске цркве и замени их грчким, а затим је помоћу ових својих клирика, нанео последњи удар[2221].“

Друкчије није могло ни бити, јер се у берату о укидању Пећке патријаршије наводи, да су поменути епископи дошли *лично* у Цариград и молили за укидање. Интересантно је, да поред колективне молбе, коју помиње берат, постоји и *посебна оставка* патријарха Калиника II[2222]. Калиник назива своју оставку *добровољном и неизнуђеном* и вели, да је подноси „због неподношљивог и превеликог терета дугова, који су на њој, а и што жудим за мирним и спокојним животом“. И Калиник вели, да се у Цариграду налазе неки епископи са територије Пећке патријаршије па он и њима подноси оставку („...као и архијерејима подвласним престолу свете ове архиепископије пећке, који се нађоше ту у Цариграду“).

3.

Видели смо како је Калиник II дошао за пећког патријарха. Један податак вели, да се оправдано може сумњати у то, да је он редовним путем дошао на тај положај: да добије патријаршијски престо пећки, Калиник се морао у Цариграду јако много задужити и о томе је некоме фанариотском архонту дао и писмену потврду[2223]. Тешкоће у којима се нашао утицале су на њега, да затражи укидање Пећке патријаршије и да тиме искупи свој лични дуг. Феликс Каниц не греши када тврди, да је Калиник II наговорио своје епископе, „да од султана Мустафе III измоле како укидање српске аутокефалне Пећке патријаршије, тако и њезино стапање са грчком цариградском и да 1766. добије пристанак за обадвоје“[2224]. То је био последњи чин у низу припрема за укидање Пећке патријаршије.

[2217] Љуб. Стојановић: *Стари српски записи и натписи,* књ. II, стр. 246, број 3401.
[2218] Дим. Алексијевић: „Прилози за историју српске цркве“ (Весник српске цркве, 1909, стр. 934).
[2219] Стеван Димитријевић: *Грађа*..., стр. 219.
[2220] Весник српске цркве, 1909, стр. 935-937.
[2221] М. Дриновъ: *Болгаре и Константинопольская патріархія*, стр. 185.
[2222] Богословски гласник, књ. V, 1904, стр. 377.
[2223] Гласник друштва српске словесности, књ. VII, 1855, стр. 171-172.
[2224] Felix Kanitz: *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk,* III, стр. 611.

О самом *извођењу* чина укидања Пећке патријаршије постоје, по Николи Радојчићу, *три* споменика, „који се међу собом не слажу“[2225]. *Први* је „нека прича како се иза смрти Георгија Спатариса међу његовим папирима нашла признаница пећких патријарха на неке дугове, те како је Порта тражила, да јој се ти дугови исплате, јер је Спатарисов иметак био од државе конфискован. Пећка патријаршија пак није могла исплатити те дугове него се понудила цариградска да их исплати али да се зато Пећка патријаршија с њоме сједини“[2226]. Радојчић мисли да ови наводи нису тачни, зато што нису „сви напред исписани српски митрополити и епископи пристали на сједињење своје патријаршије са цариградском“. Као пример наводи да херцеговачки митрополит Антим и призренски Гаврило нису то могли учинити, „због овога извртања цела прича заслужује мало вере“.

Други се подаци налазе код Деликанија, а објављени су и у српском преводу[2227]. *Трећи* податак је царски берат о укидању Пећке патријаршије, који је, у српском преводу, објавио Иван Јастребов[2228]. Подаци из ова два извора су, по Николи Радојчићу, вероватнији, јер се слажу међусобно.

Да ли се ови подаци међусобно искључују и противрече и да ли је оно што је речено за Георгија Спатариса и дуг Пећке патријаршије њему, стварно, само „нека прича“? Георгије Спатарис није никаква измишљена личност. Он је био архонт и Портин повереник за Влашку. Због откривања неке државне тајне био је збачен, затворен и убрзо обешен 15. августа 1765. године. Све му је имање конфисковано. По султановом наређењу није смео бити сахрањен него је бачен у море. Патријарх Самуило је забранио да му се држи помен и да му се моли за душу[2229]. У акту, који носи наслов, „Изложење узрока и начина укидања пећке архиепископије“, стоји, да „после без мало године дана, дугови неки архиепископије пећке, који се појавише на основу *обвезница,* а које је ова наводно дуговала реченом Јоргаћу Спатирију, пружише високој влади не малу згоду, а нас доведоше у велику неприлику с обзиром на њихову неизбежну и неодложну исплату, тако да смо и у недоумици били ми, који сада управљамо васељенским престолом, како да и дуг поднесемо и од немале се штете сачувамо, с обзиром на то, што архијереји, подвласни пећкој архиепископији, ни паре не могу плаћати тако су сиромашни и у оскудици а државна благајна тражи силом (исплату)[2230].“ На другом је месту дуг који је Калиник II учинио, да би могао постати пећким патријархом, доведен у везу са Спатарисом. „Међу писмима његовим нађе се и споменута обвезница Калиникова[2231].“

Када се зна да су архонти, установљени за време Самуилово, били дужни кредитирати свако лице назначено за епископа, или епископа који је премештен с једне епархије на другу, за све потребе, које су тада биле прилично велике, онда могућност тачности казивања о Спатарису постаје очитија. За све новчане услуге дотично лице давало је *признанице* са својим потписом и печатом. „Пре свога одласка у епархију архијереј је предавао своме ефору-геронту неколико десетина штампаних, али

[2225] Никола Радојчић: „Споменици о укидању Пећке патријаршије“ (Богословски гласник, књ. XV, 1909, стр. 408).
[2226] На истом месту.
[2227] Сви ови документи, који се односе на укидање Пећке патријаршије, објављени су у српском преводу у „Богословском гласнику“, 1905, стр. 377 и 453 и у „Веснику српске цркве“, 1909, стр. 760 и даље.
[2228] Иван С. Јастребов: *Подаци за историју српске цркве,* Београд 1879, стр. 2 и даље.
[2229] Г. Крстовичь, *Историческые изслѣдованія за охридската и ипекска архиепископіи,* стр. 66.
[2230] Богословски гласник, 1904, стр. 378.
[2231] Гласник друштва српске словесности VII, 1855, стр. 171.

неиспуњених рукописним текстом, листова облигација дворскога зајма са својим потписом, и печатом, ради замене дужничких признаница својих претходника (које су биле у важности); та се замена вршила са знањем других геронта и епитропа.“[2232]

И Вук Стефановић Караџић пише да су поједини епископи задуживали нашу патријаршију. „Дуга тога“, вели он, „који су различне владике још *одавно* начиниле, има до сад 137.433 гроша, на које српске две владике (београдског пашалука) морају плаћати на годину око 20.000 гроша интереса с миријом. Но овај дуг могу поменуте владике унапредак и умножити, особито кад какав нови постане владика, па нема новца; и то ни један не узимље на себе, него на епархију, која остаје дужна и кад он умре или се премести из ње...[2233].“

Дуг, којим је била оптерећена Пећка патријаршија, није био *узрок,* него само *непосредни повод* да она буде укинута. Молбу за њезино укидање поднео је султану Мустафи III цариградски патријарх Самуило. Он је то урадио заједно са св. Синодом Цариградске патријаршије. У молби за укидање се тврди: а) да је већ нестало патријарха над митрополитима Пећке патријаршије (за доказ им је могла послужити оставка Калиника II); б) због тога неки за последње *две* године „сваки својим сретствима, назначујући кандидате на престо поменуте патријаршије, учинише од ње извор грамзивог прихода“; в) „а они који су постајали патријарсима, стараху се само о својим интересима, скупљајући новац од подвласног им народа (раје) преко одређене им у бератима таксе“. г) „Други опет узимали су у зајам од разних лица, колико су год више могли, дајући зајмодавцима признанице у име патријаршије и никоме не дајући ни једне акче доводили су исту до сиротовања и пропасти“. д) „Неки, опет, туђинци направише се патријарсима без икаква за то права, тек помоћу изјава од неких округа, па из користољубивих намера, чинили су такође од своје стране насиље народу и, увећавајући дугове патријаршије, ваљивали су ову последњу у највећу сиротињу и немогућност плаћати натоварене јој дугове“. ђ) Такви су људи били „простог, неизображеног сталежа, дакле ни најмање спремни за тај високи чин и притом, неприпадајући монашком реду, постали су предвјесници *латинства* међу рајом (православним хришћанима), код које се већ и очитовао покушај напустити православну веру“. е) Ако се не буду предузеле потребне мере „за одомаћивање сталног мира и поретка међу тамошњим хришћанима, то ће још жалоснији постати њихов положај, који им и онако прети са коначном пропашћу, као што се то јасно види као божји дан[2234].“

На основу ове молбе и разлога наведених у њој издат је царски берат о укидању.

У акту о избору призренског митрополита Гаврила, после укидања Патријаршије, вели се, да је она укинута „због непрестаних и наизменичних навала и упада оних, који су се, према приликама (које су владале), разбојничким начином увлачили у њу и, противно божанским и светим канонима св. наше цркве без пристанка, гласања и воље светих њезиних митрополита, давањем силног новца, поткупом и великим трошком отимали ту архиепископију“. Због тога је народ „осиромашио и у неподношљиву и неутешну невољу пала цела тамошња област, јер никог не беше, ко би стао на чело и старао се, спасавао и чувао, него је потпун хаос настао у пословима тамошње цркве и напослетку претила је

[2232] И. И. Соколовъ: *Константинопольская церковь въ XIX вѣкѣ,* томъ I, Ст. Петербургъ 1904, стр. 711-712.
[2233] *Вукова књига,* II, стр. 125-126 (издање СКЗ).
[2234] Иван С. Јастребов: *Подаци за историју српске цркве*, стр. 2-3.

опасност да коначно опусте тамошње митрополије и да се траг утре и пастирима и стаду а све једино због оних који су лудо чезнули за архијерејским именом“[2235].

У акту се даље вели, да су поменути митрополити „у заједничкој својој и подвласних им хришћана печатима потвррђеној молби изнели смо своје жалбе Његовом величанству најмоћнијем нашем господару“ ... Ово би, судећи по тексту, била нека друга молба султану да се Пећка патријаршија укине. Из царског берата о укидању Пећке патријаршије се види, да се овде мисли на ону молбу, коју је био поднео патријарх Калиник II са поменутим митрополитима. У берату се вели, да су они, „дошавши сад овамо у моју царску престоницу, лично су поднели потврђену печатима молбу, да се Пећка патријаршија, заједно са својим митрополитима, присаједини к Цариградској-грчкој патријаршији“[2236].

Из овога би се могао одредити хронолошки поредак непосредно припреманих радњи за укидање Пећке патријаршије. Најпре је дошла оставка патријарха Калиника II, а истовремено са њом и заједничка молба Грка епископа с подручја Пећке патријаршије. Калиник је поднео посебну оставку патријарху Самуилу а посебну св Синоду. Према *берату* постојала је *заједничка* молба Калиника и поменутих митрополита, која је поднета султану, да се Пећка патријаршија укине. Тек када је све ово било учињено патријарх Самуило са својим Синодом поднео је молбу султану Мустафи III и тражио укидање Пећке патријаршије и њезино припајање Цариградској као награду за исплаћени дуг. Или тачније: исплаћивање тога дуга било је условљено укидањем Пећке патријаршије, које је извршено 11. септембра 1766. године.

4.

Грчки и наши историчари, а и неки страни који су додиривали ово питање, различито приказују и узроке и начин укидања Пећке патријаршије. Сергије Макреос пише: „Свесвети епископи области Пећи увидевши своје штете, које растаху, и велики дуг и друга унижења у невољама времена. Овим је тамошња црква била стално узнемиравана и у неред довођена до највеће мере. Црквене поглавице беху превртљиви, дугови су расли, потраживања беху све већа, варвари увек грубљи ... Дугови из дана у дан растаху, жртве чињене за потребе цркве нису биле довољне. Све је то, кажем, утицало да се споразумеју и да нађу пут избављења из толиких зала, и спасења, како свога, тако и пастве; затражише заштиту васељенског престола и непосредно руковођење и потчињеност. И прибегли су Великој цркви Христовој, (тражећи) да имају заједничке односе и заштиту; исповедивши јој потчињеност сви заједно тражаху заштиту, заповест, увиђавност и односе и општење у потребама с њоме[2237].“

Макреос, даље, наводи оно што је садржано у молбама за укидање Пећке патријаршије и у берату и вели, да су се патријарх Самуило и Св. Синод, доносећи одлуку о присаједињењу, руководили црквеном *економијом.* „И тако“, вели он, „године 1766, 11. септембра, општим мишљењем и синодском одлуком спојена је пећка област са васељенским престолом[2238].“

[2235] Богословски гласник, 1904, стр. 453-454.
[2236] Иван С. Јастребов: *Подаци за историју српске цркве*, стр. 4.
[2237] Sergiu Makreu: „Ipomnimata ekkleziastika Istoria (1750—1800) kod Sathas“, Bibliotheca greaca medii... vol. III, стр. 251. (грчки).
[2238] На истом месту, стр. 252.

Атанасије Ипсиланти је велико задужење Пећке патријаршије сматрао као повод, да патријарх Самуило затражи њезино (и Охридске архиепископије) укидање, што није било без великих тешкоћа[2239]). К. Сатас додаје: „Потчинио је архиепископије охридску и пећку, које су биле повод многих саблазни[2240].“ Говорећи о нашој цркви писао је Диомедес Кириакос: „Њена самосталност би уништена за време цариградског патријарха Самуила (1776), на тражење епископа из Србије, да се потчине под власт васељенског патријарха, јер су се надали да само заштита тога јакога престола може спасти српску цркву од великих насиља силника и уопште од јадногa стања у коме се налазила[2241].“ Из једнога другога места код Кириакоса излази, да је углед, који је патријарх Самуило био дао Патријаршији, био толики, „да су српски и бугарски епископи тражили за своје цркве непосредну заштиту патријарха“[2242].

Нешто друкчије пишу о томе Захарија Матас и Јаковаки Рицо Нерулос. Набрајајући заслуге патријарха Самуила Матас говори и о узроцима укидања Пећке патријаршије и Охридске архиепископије и вели: „Потчинио је власти Велике цркве бивше тада самосталне архиепископије охридску и пећку. Он је то учинио из *два* разлога: *прво,* зато што су људи који су се држали *латинства* и разне друге порочне личности, подкрадајући се у те епископије из крајева католичке Европе, сејали плеве својих заблуда, обмањујући лако независног епископа, који често није ништа о томе саопштавао Великој цркви. *Друго,* и због тога да би и те две архиепископије узеле учешћа у отплати дугова и да би на тај начин већем броју лица лакше било поднети то тешко бреме[2243].“ Ово последње сматрао је К. М. Кума као прави узрок укидања Пећке патријаршије: „Да би се лакше издржао дуг уништио је Самуило аутокефалност Охрида и Пећи и потчинио цариградском патријаршијском престолу све епархије које су биле под њима[2244]).“

Јаковаки Рицо Нерулос приказује целу ствар још интересантније. По ономе, што он казује, дâ се закључити, да није ничим ограничавао распевану игру своје фантазије. „Необазирући се на све тешкоће, пише Нерулос, успео је Самуило својом вештином и ревношћу, да учини грчком народу велике услуге. Као пример наводимо следеће: епископије Пећ и Охрид у Илирској Македонији, бејаху се већ дуже времена отеле испод (власти) Цариградске патријаршије и за време ове независности биле су попуњаване само необразованим људима, тако да је половина ових, богато насељених крајева, остала без ревносних свештеника и примила ислам. Други бејаху наумили да следују овоме примеру када је патријарх Самуило својом снагом и постојаном вештином, иако не без личне животне опасности, *учинио* да ове две отпале архиепископије дођу поново под Цариградску патријаршију. Да би у томе успео морао је Самуило пашама свакога округа објавити отворени рат, јер без обзира на сав религиозни прозелитизам бејаше за њих врло важно, да одрже оно стање ствари у коме су сами могли именовати архиепископе. Ипак

[2239] Athanasiu Komninu Ipslinatu: *Ekklesiastikon ke politikon ton is dodeka vivliu (1453–1789),* Konstantinopol 1870, стр. 105. (грчки).
[2240] K. Sathas: „Neoeliniki filologia“ *(Биографије знаменитих Грка),* Atina 1868, стр. 518. (грчки).
[2241] A. D. Kyriakos: *Geschichte der orienttalischen Kirchen von 1453–1898,* Leipzig 1902, стр. 36, 37.
[2242] На истом месту, стр. 51.
[2243] Захарія Маеасъ: *Историческій списокъ епископовъ и потомъ патріарховъ святой* и *великой церкви Христовой, находящейся въ Константинополѣ, отъ 36 года по Р. Хр. до 1834,* Ст. Петербургъ 1862, стр. 159-160.
[2244] K. M. Kuma: *Istorie ton anthropinon praxon apo ton arheotaton hronon eos ton imeron mas, ek paleon apanthistthisae, ke ta neotera exs ariston Germanon istoriographon alevtheros metaphrastiose, tomos dekatos,* Беч 1831, стр. 402. (грчки).

Самуило у овој важној ствари није радио сâм, него је био помогнут од многих угледних фанариота, нарочито од Јаковака Рицо, који је тада водио послове његова обадва шурака принчева Гика, који су тада као господари управљали Влашком и Молдавијом. Када је Самуило отео оне две епископије од турских управника послао је одмах, као патријарх, тамо проповеднике, наименовао нове епископе, дозволио да се подижу школе и послао професоре. Тиме је он утврдио разумевање становника и суседа за њихову отачку религију."[2245]

Сасвим друкчије, а и тачније, приказали су наши историчари укидање Пећке патријаршије. Још је Јован Рајић видео повод за укидање Пећке патријаршије у раду патријарха Арсенија III и IV, који су својим радом компромитовали Патријаршију у очима Порте. „Од таквог бекства, писао је Рајић, и због неверности, коју су патријарси и епископи који су били са њима, показали према Турцима патријаршија је трпела крајње притешњење и плаћала већи данак него пре; а народ, и дотле сиромашан, угњетаван је страдао укораван због неверства ... Турцима верни грчки епископи у Србији, који нису друкчије могли заузети патријаршијски престо, облагивали су српске патријархе као издајнике. Самуило је арондирао ову патријаршију за 40 кеса карагроша и српску патријаршију сасвим упропастио и уништио."[2246] Рајић је укидање Пећке патријаршије ставио у 1765. годину.

И Вук Стефановић Караџић је тврдио исто. Наводећи да су са патријархом Арсенијем IV прешли у земље северно од Саве и Дунава и епископи нишки, новопазарски и ужички, Караџић вели: „Потом 1765 године цариградски патријарх Самуило, доказујући Турцима како су им Срби неверни, и ето два патријарха, један за другим, побунише народ и утекоше у Немачку, *закупи* српску патријаршију, и стану се из Цариграда владике у Србију слати, који више плати на годину."[2247]

Наши новији историчари или су усвојили ова гледишта у целини или су им још понешто додали. И Светозар Никетић узима *сеобу* као главни узрок укидања Пећке патријаршије. „То је", вели он, „управо и био главни узрок што је српска патријаршија пропала и што је султан *продао* достојанство патријарха и јерархију српске цркве цариградском патријарху Самуилу."[2248]

Поводом вести ширених последњих деценија XIX века о могућности успостављања српске Пећке патријаршије, као и поводом питања *ко је правни* наследник Пећке патријаршије после њеног укидања 1766. године, родила се опширна дискусија између Нићифора Дучића и Димитрија Руварца. Овом приликом изрекли су обојица своје мишљење и о узроцима укидања Пећке патријаршије. За Димитрија Руварца је „јасно као сунце, да су само Грци епископи, који се дочепаше српских епархија, могли оне не истините наводе за укидање Пећке патријаршије навести, и уопште искати њено укидање, а што је до сада на толико и толико места речено, да је Пећка патријаршија укинута *једино* због тога да цариградски грчки патријарх има што већи приход"[2249].

[2245] Jakovaky Rizo Nerulos: *Die neugriechische Literatur,* Mainz, 1827, стр. 39-40.

[2246] Јован Рајић: *Исторія разныхъ народовъ найаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ ... въ Віеннѣ* 1795, књ. IV, стр. 202-203.

[2247] У чланку: „Географическо-статистическо описаније Србије" (Даница за 1827, стр. 115).

[2248] Св. Никетић: Историјски развитак српске цркве (Гласник срп. уч. др., књ. XXXI, 1871, стр. 77).

[2249] В. С. Д. (Вујанов син Димитрије): *Да л' су били Срби или Грци оних 8 митрополита, што 1766 г. молише за укинуће пећке српске патријаршије,* Нови Сад 1886, стр. 36.

Нићифор Дучић је био издашнији у набрајању узрока укидања наше патријаршије. И он је мислио да су сеобе под патријарсима Арсенијем III и IV учиниле, да је „Пећска патријаршија висјела о концу“. Потпуно укидање Пећке патријаршије дошло је, по Дучићу, због фанариотских сплетака у Цариграду, због иностране верске пропаганде, због нереда и дуга у које је била запала[2250]. Нешто касније писао је Дучић, да је Пећка патријаршија укинута „по настојању користољубивих чорбаџија цариградских, шовиниста грчких, и по сплеткама римске пропаганде на Балканском полуостррву, присајединивши је цариградској патријаршији с погодбом; да плаћа царској благајници дацију, која је била на њој“[2251]. Дучић наводи, на другом месту, да је католичка пропаганда радила у Босни и Херцеговини, Албанији, Метохији, Рашкој и Србији. „Па, находећи се тада српска патријаршија немоћна, да стане на пут томе прозелитизму, стави се не под заштиту, него под власт и пуну потчињеност великој цариградској цркви.“[2252]

Никола Радојчић је указивао на то, да је укидање Пећке патријаршије подуже припремано. Мешање Цариградске патријаршије у послове Српске цркве и често постављање патријарха и епископа, који су били Грци, имало је за циљ, „да сједињење што лакше изведе и спречи сваки покушај са српске стране, да се стане на пут уништењу српске автокефалности“[2253]. Уз то долази још и потиштеност и заплашеност народа после неуспелих покушаја ослобођења. „Ако би се нашао који српски јерарх, да се противи грчком насиљу тога су они пред султаном оцрнили, да је непријатељ његов, а пријатељ Ћесаров и тиме га у највеће зло срушили.“[2254] Самуило је присилио патријарха Калиника да поднесе оставку и да са неким епископима тражи од султана сједињење Пећке патријаршије са Цариградском[2255].

Радослав Грујић је за два главна непосредна повода укидања Пећке патријаршије сматрао плаћање дуга, који је она имала, и вештину Грка да Порту увере у то, да становништво са подручја Пећке патријаршије, када буде под духовним вођством Грка, неће моћи да се одмеће од султана. Грци епископи умеће „боље чувати Србе у верности султану, него њихови епископи, који су увек показивали склоност аустриском ћесару и руском цару“[2256]. Патријарха Самуила, према Радославу Грујићу, тиштао је велики дуг Турцима. Зато је тежио да целу православну цркву потчини себи и да на тај начин лакше отплати дуг Порти. Уз то је имао у виду и јелинистичке тежње, чије је остварење зависило и од проширења његове црквене власти[2257].

Стеван Димитријевић је указивао на то да је укидање Пећке патријаршије постепено припремано. Упркос тешкоћама, које су биле велике, успевало је да се Патријаршија одржава, али су тешкоће све више расле. Узроци за то су били многобројни: хајдучије, појаве ускока у западним крајевима, чести устанци против Турака, учествовање патријарха у тим устанцима, њихове везе са иностранством и три бекства из земље (патријарси Арсеније III и IV и Василије Бркић). „Овим отежавајућим околностима за опстанак Пећке патријаршије придружио се јако развијени утицај фанарских Грка на

[2250] Нићифор Дучић: *Историја српске православне цркве*, стр. 196.
[2251] Нићифор Дучић: *Васељенска Патријаршија и српско црквено питање,* Београд 1897, стр. 34.
[2252] Гласник срп. учен. др., књ. LIX, 1885, стр. 328.
[2253] Никола Радојчић: „Споменици о укидању Пећке патријаршије“ (Богословски гласник, 1909, стр. 412).
[2254] На истом месту.
[2255] На истом месту, стр. 413.
[2256] *Народна енциклопедија СХС,* књ. III, стр. 377.
[2257] Радослав Грујић: *Српска православна црква*, стр. 105.

Порту у XVIII веку, када су они успели докопати се врло важних и утицајних положаја.“[2258]

Један од узрока укидања Патријаршије био је и недовољна активност Грка епископа и патријарха у Србији на спровођењу јелинизације; „налазећи се у српском живљу, од кога су материјално зависили, нису онолико радили на јелинизирању архиепископије, колико су то цариградски њихови земљаци желели“[2259]. Уз ово долази и тежња водећих црквених кругова, да присаједињењем Пећке патријаршије увећају своје материјалне приходе. Станоје Станојевић је истицао тежњу Грка за богаћењем, као главни узрок укидања Пећке патријаршије, јер су се Грци надали „да ће на тај начин грчка јерархија и грчко свештенство обилно умножити своје приходе“[2260].

Страни историчари, који су се освртали на ово питање, наводе, углавном, исте узроке укидања Пећке патријаршије. Е. Голубински мисли, да Грци нису никада, стварно, признавали законитост постојања самосталности Пећке патријаршије и били би је давно укинули да им се указала прилика за то. „Нарочите побуде (за укидање) у ово време биле су: прво, тада рођена мисао о активној јелинизацији Словена Балканског полуострва; она је одговарала национално-политичким интересима Грка; друго, због интереса цариградске патријаршиске катедре, а то је жеља, да увећавањем броја платилаца (какви су били сви подвласни архијереји) олакша бреме дугова који су лежали на њој.“[2261] Патријарх Самуило је постигнуо ово помоћу угледних фанариота у Цариграду иако су локалне паше биле против тога[2262].

Константин Добронравин наводи два узрока укидања наше Патријаршије: она је, прво, укинута због дугова, које није могла платити, па је Самуило узео на себе да их исплати под условом да се Пећка патријаршија присаједини Цариградској; друго, „у српске епархије продирала је римска пропаганда и заводила православне, а српски патријарси често нису о томе извештавали Велику цркву“.[2263] Ово је, видели смо, тврдио и З. Мати.

По Хајнриху Гелцеру биле су и Пећка патријаршија и Охридска архиепископија Цариградској патријаршији трн у оку[2264]. Б. Калај писао је о укидању Пећке патријаршије, углавном, по Вуку Стефановићу Караџићу и Светозару Никетићу: узроци су били сеобе под патријарсима Арсенијем III и IV, које је цариградски патријарх умешно користио. У томе је био подржан и од султана[2265]. „Два су узрока“, писао је К. Јиречек, „била који су подстакли Грке да униште обадве цркве. С једне стране хтели су помоћу прихода из нових црквених области платити тешке дугове свога патријархата, а с друге, надали су се да ће свој омиљени план, јелинизирање Јужних Словена и распрострањење грчког елемента чак до Карпата, моћи реализовати.“[2266] Исто наводи и Г. Ф. Херцберг и само додаје, да је извршење самога акта укидања Патријаршије било убрзано руском агитацијом међу

[2258] Стеван М. Димитријевић: „Устоличење Његове светости патријарха Димитрија у Пећи: IV. *Историјат Пећке патријаршије,* Београд 1924, стр. 24.
[2259] На истом месту, стр. 26.
[2260] Станоје Станојевић: *Историја српског народа*, стр. 301.
[2261] Е. Голубинскій: *Краткій очеркъ...,* стр. 487.
[2262] На истом месту, стр. 142.
[2263] К. Добронравинъ: *Очеркъ исторіи Славянскихъ церквей*, Санкт-Петерсбургъ, 1873, стр. 41.
[2264] Heinrich Gelzer: *Der Patriarchat von Achrida*, стр. 163.
[2265] B. von Kallay: *Geschichte der Serben,* 1878, стр. 173.
[2266] Const. Jos. Jireček: *Geschichte der Bulgaren,* 1876, стр. 470.

словенским живљем на Балкану и једним покретом у Црној Гори, којом приликом се компромитовао пећки патријарх[2267].

Из свега што је до сада речено види се јасно, да је *оно,* што је у *актима* о укидању Пећке патријаршије и у царском *берату* наведено као узрок укидања Пећке патријаршије, само делимично тачно. Тачно је да је Пећка патријаршија била много задужена и осиромашила, али то је последица управе Грка патријарха Српском црквом и дугова које су они правили. Сви други наводи нису тачни. Било је патријарха, који су помоћу новца долазили на престо, али су то опет били Грци, код којих се зло корупције било јако укоренило. „Шта се може мислити о једној цркви", питао је Питон фон Турнефорт, „чији поглавар, уместо да буде изабран од Св. Духа, врло често бива именован од султана или од Великог везира... Ништа није трагичније него видети, да су сами Грци проузроковачи једне тако презрења достојне ствари".[2268]

Руски свештеник Лукјанов, забележио је у своме *Путопису,* у почетку XVIII века, да није у патријаршији у Цариграду могао добити ни ћелије да би преноћио. Лукјанов иронично узвикује: „Накупивши у Москви (прилоге) и дошавши у Цариград, неки купи од патријарха митрополитство, неки епископство…"[2269] Није ни руски посланик у Цариграду, Алексеј Александровић Вешњаков (од 1735. до 1745) боље мислио о цариградским православним круговима. Он вели: „Овдашњи цариградски Грци су већином беспосличари, који немају ни вере ни закона, ни части; њихов главни интерес је новац, а нас мрзе више него саме Турке."[2270]

Није, исто тако, тачна ни оптужба, да је римокатоличка пропаганда била ухватила маха ни подручју Пећке патријаршије. Она је, као што смо видели, била вековима јака, али је њезин успех био много мањи, него у крајевима насељеним Грцима. Руски калуђер Игњатије, који је у време укидања Пећке патријаршије прошао кроз наше крајеве, вели да су цркве веома осиротеле и додаје: „А што се тиче вере, чврсто чувају хришћански закон, постове јако одржавају, могли би подићи многе цркве али им Турци то не дозвољавају. Раскола никаквих нема; када су чули да у великој Русији има много раскола и раздора и оних који се не покоравају св. апостолској цркви, много су се чудили због заблуда расколника."[2271]

И цариградски патријарх Јеремија III је истицао 1723. године чистоту вере пећких патријарха. Он пише да су неистинити сви гласови о томе, да пећки патријарх не исповеда исто учење као и он: „...Јер ми," пише патријарх, „цркву пећке архиепископије и њезиног архиепископа, као и њој потчињене архијереје са њеним стадом хришћанима Србима, признајемо за *једномишљенике* наше, да у истини мисле и исповедају оно исто што и Источна црква мисли и исповеда." И, даље, наглашава, да „црква пресвете архиепископије пећке, сâм њен архиепископ и архијереји, који у њој служе, заједно са хришћанима Србима под њима: јесу испрва и од почетка једнога начела и једне исповести с нама, и

2267 Gustav Friedrich Hertzberg: *Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart,* III Theil, Gotha 1878, стр. 205.

2268 Herrn Pitton von Tournefort: *Beschreibung einer auf königlichen Befehl unternommenen Reise nach der Levante,* Nürnberg, 1776, стр. 141.

2269 *Путешествіе* въ Святую землю Священника Лукьянова („Русскій архивъ", год. I, Москва 1866, стр. 180).

2270 В. Тепловъ: *Русскіе представители въ Царвградѣ 1491–1881.* Ст. Петерсбургъ, 1891, стр. 22-23.

2271 „Описаніе путешествія отца Игнатія въ Цариградъ, Афонскую Гору, Святую землю и Египатъ 1766–1776." *Православній Палестинскій Сборникъ,* томъ XI, выпускъ второй, 1891, стр. 100).

држе се нашега православног начела наше Источне цркве, и исповедају и верују у свему као и ми исповест наше православне вере“[2272].

Четири године касније писао је цариградски патријарх Пајсије II свештенству и народу београдском, да треба да живе у слози и љубави са Грцима трговцима. Патријарх вели: „Славни па и чувени род благочестивих Срба, откада је пришао нашој светој и непокудној вери православних и примио хришћанство, све је био веома побожан и православан, и никако није зашао с правога пута, већ је благочестивост сачувао непомућену и непомерену до проливања крви.“[2273] Они који протурају вести да су Срби, или њихов архијереј, изневерили православну веру „очигледно лажу и кују наказне потворе плетући измишљене клевете“.[2274]

Укидање Пећке патријаршије 1766. године било је *насилни акт,* који се не може бранити: у берату о укидању Патријаршије се вели, да се „укида и само *име* уништене Пећке патријаршије“ и да се више никада не сме дозволити њено васпостављање[2275]. Тешко је грешио Димитрије Руварац када је заступао мишљење, да је Пећка патријаршија 1766. године *канонски* укинута и чак упоређивао, по каноничности, акт цара Душана, којим је проглашена била Српска патријаршија, са бератом султана Мустафе III, којим је она укинута[2276]. Руварчева разлагања оповргао је Ђура Вукићевић, који је тачно изложио неканоничност укидања Пећке патријаршије[2277]. За акт, којим је укинута Пећка патријаршија, рекао је Никодим Милаш, да „није био законити, канонички оправдани чин, него проста протузаконита узурпација, извршена услед мало похвалних побуда“.[2278]

5.

Иако није дошло изненада, јер је било дуго припремано, укидање Пећке патријаршије болно је одјекнуло у народу. За нешто више од *две стотине* година, од 1557. до 1766, народ је био навикао да му се на челу, у временима веома бурним и често безнадежним, налазе патријарси у којима је он гледао и своје народне старешине. Сада се осећао сасвим обезглављеним. Нестало је не само патријараха, него и, скоро сасвим, више црквене јерархије: и црквене и народне бриге преузело је било *ниже* свештенство и носило их дуго времена, свесно да се мора још више ослонити на народ.

Последице укидања Пећке патријаршије биле су: црквено-административне, национално-политичке, културно-просветне и економске. У свакидашњем животу цркве и народа оне су се испреплетале па их је, у многим случајевима, тешко делити једне од других ... После укидања Пећке патријаршије појачано је административно разједињење Српске цркве, које је почело оснивањем Карловачке митрополије. После 1766. године почела се осамостаљивати и црква у Црној Гори. Јован Рогановић је тачно рекао, да је

[2272] Весник српске православне цркве, 1909, стр. 754.
[2273] На истом месту, стр. 930.
[2274] На истом месту, стр. 931.
[2275] Иван Јастребов: *Подаци*..., стр. 6.
[2276] Димитрије Руварац: „О укидању Пећке патријаршије и њеном наслеђу“ (Српски Сион, 1904, стр. 293); ср. В. С. Д. (Вујанов син Димитрије): „Ко је наследник Пећке патријаршије...,“ (Гласник срп. учен. друштва књ. LXII, 1885, стр. 171).
[2277] Ђура Вукићевић: *Да ли се српска Пећка патријаршија године 1766 канонички укинула и коначно угасила и ко јој је црквено-правни наследник,* Нови Сад 1904.
[2278] Никодим Милаш: *Канонско начело православне цркве при разређивању црквене власти. К питању о јерархискол положају сарајевске митрополије,* Задар 1884, стр. 13.

„после уништења српске патријаршије 1766. године црква у Црној Гори била *формално* потчињена цариградском патријарху но *дефакто* она ту зависност није признавала, него је од 1766. године била самостална“[2279].

Овако је схватао положај своје цркве и владика Петар I Петровић. У одговору на писмо руског цара Св. Синода од 16. октобра 1803. године, којим се владика позива на одговорност, пише 3. јула 1804. године гувернер Вуко Радоњић са главарима: „По свој прилици није познато руском Синоду да је народ српски православни имао свога патријарха, коме су српски архијереји били подвласни све до 1769 (година погрешна) а тада пошто се запламтио рат између Порте Османске и Руског царства, патријарх српски и свега Илирика Василије Бркић, уклонивши се у наше крајеве од престојавше му погибли, пође у Русију и у Петербургу престави се, на којем се и *пресекла битност* славено-српских патријарха, а столица Пећке патријаршије и данас је упражњена; по томе дакле наш господин митрополит остао је *са̂м за себе у овдашњој цркви независним ни од какве власти*“[2280].

После укидања Пећке патријаршије и у Далмацији Српска православна црква почиње живети посебним животом. До 1796. године она је, више индиректно него непосредно, била потчињена Цариградској патријаршији преко грчких владика у Млецима[2281]. Године 1796. изабран је Герасим Зелић за генералног викара. Зелић вели, да се он томе избору није обрадовао, „знајући како је тешко и трудно то бреме носити у оном вертограду Христовом, који се од толико љета застарио и који је неорезан и неокопан...“[2282].

У оним крајевима нашим, који су остали под турском влашћу, грчке владике су учвршћивале своју власт са којом, видели смо, нису могли бити задовољни ни свештенство ни народ. Несигурни у то колико ће дуго моћи остати на својим епархијама Грци епископи су, стварно, били грамзиви. Да би дошли до новца многи од њих нису бирали средства. За њих је писао Вук Стефановић Караџић, да су „дотле дођерали свештенство, да је тешко наћи попа, који зна добро читати. Они никада не питају, зна ли шта онај, који хоће да се запопи, него само гледају може ли платити“[2283].

О овим Грцима владикама и Доситеј Обрадовић оставио је веома неповољан суд. У писму владици Јосифу Шакабенти из 1784. године хвали га што је „великога числа народа, о коме је беседа, пастир и отац: и какав пастир? Не као туђин и најамник, не као они, који у бедну Србију, Босну и Ерцеговину од некуда из Караманије и татарске долазе да им предудречене и измужене овце живе деру, и ако је јошт гди у костима мозга остало, с благосиљањем и проклињањем, с молитвама и анатемама да испију, исисају и прождеру“[2284].

И Боа ле Конт, француски дипломата, забележио је 1834. године, да ове владике, слате нашем народу из Цариграда, „нису нимало мариле за земљу. Очекујући све од Цариграда, они су с пашама и кадијама експлоатисали земљу, која је за њих била туђа, у свему су се слагали са осталим чиновницима Портиним“[2285]. Јастребов додаје: „Митрополити још више почеше тлачити православне, и (без тога оштећене од харача и

[2279] Јован Рогановић: *Черногорский теократизмъ,* Казанъ, стр. 4.
[2280] Владан Ђорђевић: *Црна Гора и Русија,* Београд 1914, стр. 125.
[2281] Никодим Милаш: *Православна Далмација*, стр. 439-441.
[2282] *Житије Герасима Зелића,* књ. II, стр. 108.
[2283] Даница за 1827, стр. 115.
[2284] *Домаћа писма Доситеја Обрадовића,* (Издање СКЗ, Београд 1899, стр. 9 и 10).
[2285] Споменик СКА XXIV, стр. 22.

сваког несрећног насиља, порезима и наметима), старали су се само о скупљању мирије ... На тај начин, митрополити су постали управо господари, а не пастири. Хиљаде кућа хришћанских осташе без попова по неколико година: а митрополити нису марили, што су хришћани због тих зулума превртали вером“[2286].

На путовањима по Босни и Херцеговини слушао је Павле Швабић од многих архимандрита и игумана „како су Грци владике скидали сребрне окове са појединих икона и других црквених утвари те односили. Тако је учињено са сребрним сасудима у сарајевској цркви, у манастиру Житомислићу, Горажду, у манастиру Св. Тројице на реци Брезници више Плеваља“[2287].

Једна од трагичних последица укидања Пећке патријаршије било је и појачано прелажење на ислам. Насиље грчких владика, несташица свештенства, појачан притисак државних власти и насиља локалних паша, учинили су да су многи прелазили на ислам. „Жупа Гора (код Призрена) мухамеданизирала се потпуно тек онда када је, са укидањем Пећке патријаршије 1766, изгубљена свака нада у долазак бољега времена за српску рају[2288]“. За Горане је писао и Јастребов, да „пошто изгубише народну патријаршију, као средиште њихове вере, којему су тежили по старом обичају, сасвим клонуше духом“[2289].

Грци епископи односили су се непријатељски и према словенском језику и богослужењу. Сасвим у духу панјелинистичких намера патријарх Самуило је наредио, одмах после укидања Пећке патријаршије, митрополиту босанском Данилу, да се словенски језик у богослужењу замени грчким. Све до 1850. године певало се у сарајевској цркви на десној певници грчки а на левој словенски. Сличних случајева је било по свим већим градовима где је било грчких трговаца. У Београду такође. Панта Срећковић бележи, да је призренски митрополит Партеније, човек развратан и сујетан, напустио у приштинској цркви литургију и изашао напоље. Када су га упитали зашто је то урадио одговорио је: „Ја не могу у цркви да седим, јер не могу да слушам то варварско појање[2290].“

Овако исто су се, према К. Јиречеку, фанариотски епископи односили према словенском језику у Бугарској[2291]. Само код нас нису били успели да словенски језик потисну из богослужбене употребе као у Бугарској. Руђер Бошковић је забележио, на пропутовању кроз Бугарску, да је у селу Канати наишао на једнога свештеника, који је литургију служио на *грчком* језику[2292]. Код нас није било таквих случајева, јер смо били и даље од Цариграда, а и притисак на шире народне слојеве био је слабији.

Вероватно је, да је и отпор српског свештенства био јачи. Отреситији свештеници, нарочито они са села и из јаких братстава, нису се много ни држали владика Грка. Тежи положај био је оних свештеника, који су били по варошима: они су увек били на дохвату власти на чију су се подршку ослањале грчке владике. Из једнога царског фермана од 1773. године дознајемо, да је нишки митрополит Гаврило, свакако Грк, оптужио код државних власти некога попа Мирчу, да је *бунтовник* и да нарушава мир и ред у народу,

[2286] Иван Јастребов: *„Подаци...*, стр. 27-28.
[2287] Гласник православне цркве у краљевини Србији, 1901, стр. 34.
[2288] Felix Kanitz: *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk,* стр. 37.
[2289] Иван Јастребов: *Подаци...*, стр. 140.
[2290] Панта Срећковић: *Владике фанариати рашко-призренске епархије од 1818 до 1854,* Београд 1881, стр. 39.
[2291] Const. Jireček: *Geschichte der Bulgaren,* стр. 514.
[2292] Des Abt Joseps Boscowich: *Reise von Constantinopel, durch Romanien, Bulgarien, und Moldau nach Lemberg in Polen,* Leipzig 1779, стр. 25.

да се буни против црквених и државних закона и да се меша у послове митрополитове[2293]. На молбу Гаврилову поп Мирча је био ухваћен, везан и под стражом послат на заточење у Егрипаланку.

Случај попа Мирче показује како су се владике Грци обрачунавали са непокорним свештеницима.

XIII. ГЛАВА: СРПСКО ПРАВОСЛАВЉЕ

Уобичајено је, и то не без разлога, да се у *српском* облику православља гледа нешто самосвојно и различито од православља других православних народа. Одмах треба истаћи једну *основну* ствар: између српског облика православља и православља као *целине* нема никаквих ни *догматских* ни *обредних* разлика. И црквено-догматско учење и стара православна црквена традиција исти су код свих православних народа. Сваки православни хришћанин осећа се у свакој националној цркви као у својој рођеној и, осим језика на коме се врши богослужење, све му је, у свим православним црквама, своје и присно.

Свети Сава, оснивач Српске православне цркве, „највише је настојао, да се у народу усади право хришћанство са својом дубоком етиком, са својим светлим моралом, са својом несебичном љубављу и са својим вечним истинама"[2294] ... Православна црква, која чува и проповеда неискривљено Христово учење, признаје равноправност свих народа и свих појединаца пред Богом: сви народи су позвани да буду чланови Христове цркве и свима њима је намењено јеванђеље. Христос је наредио својим ученицима, да иду у свет и да свима народима проповедају јеванђеље, (Матеј, 28, 18; Марко 16, 15; Лука 24, 47). Апостол Петар је учио, да је Богу мио сваки народ, који се Њега боји и извршава Његову вољу (Дела Апостолска 10, 35). У Откровењу се вели, да је Спаситељ својом жртвом искупио људе „од свакога *кољена* и *језика и народа и племена"* (Откр., 5 9).

Апостол Павле је цело човечанство замишљао као огромно дрво, чији је *корен* Христос, а поједини народи су само *гране* тога дрвета. То значи, да нема изабраних народа, јер „ако је квасац свет, то је и тијесто; и ако је коријен свет, то су и гране. Ако ли се неке од грана одломише, и ти, који си дивља маслина, прицијепио си се на њих, и постао си заједничар у коријену и у масти од маслине. Не хвали се гранама; ако ли се пак хвалиш, не носиш ти коријена него коријен тебе" (Римљ., XI, 16-19).

Овоме „Коријену", како апостол Павле назива Христа, остала је Српска православна црква трајно верна: она није мењала учење православне цркве, али је наш народ то учење доживљавао на свој начин. Особености српског православља почињу тамо где се ради о *националном* доживљавању православља и о синтези између нашега народнога духа и учења Цркве. Из сусрета Цркве са народном душом и из процеса њиховог међусобног прилагођавања родило се *оно* што се може назвати народном вером, а што је код нас, не без разлога, названо *српском* вером. Јован Цвијић је, с правом, указивао на то, да се начин, на који је црква Светога Саве утицала на наш народ „једва може означити као византиски".[2295]

[2293] Иван Јастребов: *Подаци...*, стр. 21.
[2294] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 121.
[2295] Јован Цвијић: *Балканско полуострво и Јужнословенске земље*, стр. 160.

О *особеностима* српског православља, на које су указивали и наши и страни научници, нема, још увек, исцрпне студије[2296]. Има, међутим, обиље материјала о томе, али он није научно ни сређен ни искоришћен. На неке особености духа Српске православне цркве већ је указано напред: у овоме поглављу ћемо покушати да укажемо само на главне моменте у настајању и развијању српске вере.

Прилазећи непокрштеним народима са жељом да их покрсте и приведу Цркви, православни мисионари су показивали и више трпељивости према устаљеним обичајима ових народа и више разумевања за њихов духовни поглед на свет, него што су то чинили мисионари западне цркве. Православље је, где год је то било могуће, покрштавало не само живе појединце, него и обичаје и навике народа за које је он био присно везан. Код нас су и нека од божанстава наших старих словенских предака остала и даље да живе само су добила друкчије називе и хришћанско објашњење[2297].

И сусрет Цркве са старом вером наших предака и процес њиховог међусобног утицања морали су бити и веома сложени и врло интересантни. Овај је процес, сигурно, био веома дуг и није могао бити без потреса и тешкоћа. Црквени поглед на свет и живот, на циљ људскога живота у овоме свету и на моралне норме на којима међусобни људски односи треба да буду изграђени, продирао је полако у свест народа. И у нашој апокрифној књижевности има трагова о међусобном рвању црквеног и паганског схватања, које је, на крају, подлегло утицају цркве иако се ни до данас није дало сасвим пригушити. Разни апокрифни списи колали су по народу, а по „српским земљама раширили су се нарочито онда кад је богомилска јерес била по њему распрострта“.[2298]

Из наших народних умотворина дâ се закључити, да је Цркви пошло за руком да удари свој печат народном погледу на свет и живот. Етика ових умотворина, страх од греха и зла, који је у њима изражен и жудња за правичношћу у међусобним људским односима, хришћански су. Хришћански су, исто тако, и осећање човекољубља, свест о социјалној правди и милосрђе према убогима и невољнима, који се сусрећу у нашим народним песмама. У дугим вековима свога постојања на Балкану наш народ је истински веровао у Бога и није га било тешко заинтересовати за учење Цркве о загробном свету и животу. Из наших народних песама и приповедака видимо како су наши далеки преци цео низ црквених светаца, осенчивши их, ту и тамо, паганским предањима, увели у свој свакидашњи живот и гледали у њима посреднике између Бога и себе. Црквени свеци из првих векова хришћанства, од којих су неки у доживљавању народа важнији него у црквеном календару, мешају се са људима, мотре над оним што људи раде и, понекада, посредују код свих лица Свете тројице и код св. Богородице и дају своја објашњења о узроцима паклених мука појединих лица, која су грешила у своме овоземаљском животу[2299].

Поред светитеља, који су, мање-више, историјске личности, са људима су се мешали и анђели. У нашој старој књижевности сачувана је једна прича о томе (преведена) како анђели стоје на рамену „старцу добром и светом“ док служи литургију[2300]. У

[2296] Đoko Slijepčević: *Die serbische Orthodoxie* (Internationale kirchliche Zeitschrift, Juli-September 1953, стр. 151-176. У овој расправи, писаној за страни свет, указали смо на неке особености српског православља, али се ту није могло рећи све оно што би у потпуности расветлило овај проблем).
[2297] Ср. Веселин Чајкановић: *О српском врховном Богу*, стр. 5.
[2298] Павле Поповић: *Преглед српске књижевности*, стр. 18.
[2299] Ср. Вук Стефановић Караџић: *Српске народне пјесме.* Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије, Београд 1952.
[2300] На истом месту, стр. 653.

народној песми „Како се крсно име слави“ св. Аранђео стоји на десном рамену цару Душану и „милује га руком по образу“, али кад се цар превари и седне са својим гостима, „расрди се свети Аранђео, удри цара крилом по образу, па отиде из царева двора“.[2301] И, опет, св. Ђорђе ослобађа војводу Тодора из тамнице на молбу његове жене, која је уредно славила своју крсну славу св. Ђорђа и молила му се да јој домаћина ослободи тамнице[2302].

Црква је примила, озаконила и дуго времена штитила стари патријархални поредак са његовом строго утврђеном хијерархијом у којој је владао принцип драговољне потчињености млађега старијем. Послушност деце према родитељима овде је морална обавеза, образложена вишим нормама, које нису земаљске. Огрешење деце према родитељима осуђено је још у Мојсијевом закону и црква је то примила и подржавала. Код нас је, нарочито за време Немањића, било доста огрешења деце према родитељима и народни песник се не устручава да их осуди позивајући се на виши ауторитет („Цар Константин и ђаче самоуче“). И млађа браћа и сестре морали су поштовати старије, али између њих треба да постоји братска и сестринска љубав. И посестримство и побратимство је крунисано моралном чистотом. Уопште, међусобни односи између мушкараца и жена, пре свега у браку, морају бити јеванђелски чисти. Дата се реч мора држати и чувати се преваре и издаје. Када се ради о правди и истини онда се не сме бити пристрасан према ономе који је при власти или је род, него се све мора мерити истом мером не гледајући на то *ко је ко.* То је схватање нашег народа и он га је примио од Цркве.

Интересантно је, да су оне народне песме у којима има највише хришћанске црквене етике по своме постанку најстарије. Легендарни мотиви у њима „обрађени су у најстаријим песмама, које ми обично зовемо *преисториским,* легендарнима или митолошким. Ове песме немају никакве везе са било којим историским именом или догађајем..., (али су у њима) сачувани извесни трагови старога народног веровања, као и народна философија прадавних времена наше словенске и уопште индоевропске прошлости“.[2303]

У својој књизи *Морални појмови у традиционалној српској епској поезији* сабрао је Јован Бркић бројна места из наше народне поезије, која говоре о греху и грешењу, о стиду и срамоти, о части, верности и издаји, правдољубивости и неправдољубивости и освети, херојима, хероизму и о херојској човекољубивости и нечовекољубивости и о милосрђу и слободи[2304] ... Етички садржај свих тих појмова, који су вековима живели у нашем народном схватању православља, изразито је црквени. „Песме које су их опевале приказују добро и зло нашега живота, историју победе и страдања у сукобу два козмична принципа у коме истина побеђује. То је епопеја на разделници светова, на мегдану душе и тела, у судару истине и лажи, сунца и мрака, царства земаљског са царством небесним[2305].“

2.

[2301] На истом месту, стр. 94.
[2302] На истом месту, стр. 99.
[2303] Винко Витезица: „О народном песништву уопште“, *Антологија народне поезије,* I: увод: лирске песме, Београд 1937, стр. XXV-XXVI.
[2304] Jovan Brkić: *Moral concepts in Traditional serbian* Epic Poetry, Mounton 1961.
[2305] Винко Витезица: На истом месту, стр. LXIII.

Од времена Светога Саве па до почетка пропадања српске средњовековне државе, за време од једнога века и по, извршило се још приснија приближавање између српског народа и цркве. Истицано је, да је то изједначење цркве и народа почело код нас од времена Светога Саве и да се црква „стопила с њим (народом) у једну целину и црпла је из његових расних особина стално своју снагу“.[2306] ... За ово време успела је Српска православна црква да се приближи народу, да га унутрашње захвати и разоткрије му лепоте свога учења и дубину својих верских обреда: за ово време наш народ се определио за вечно. Слободна од жеље за световном влашћу, у држави коју је осећала истински својом, имућна толико да је могла преузети на себе социјалну мисију, Српска православна црква је била истинска учитељица народа, који је био веома заинтересован за питање вере и духовног живота. У земљи обгрљеној обиљем цркава и манастира, са бројним монашким и световним свештенством, које је било и молитвено и радно, народ се осећао подстакнут на виша прегнућа. Он је тада имао и моћну државу и предузимљиву цркву и слогу и међусобно потпомагање између њих. У интимном доживљавању народа оне су биле једно и чиниле јединство: владари су често силазили са престола и одлазили у манастир, да би се подвизавали и постајали свеци. Високи представници цркве, када је то била потреба народа, вршили су државничке мисије и враћали се опет у мир и тишину манастира.

И држава и црква су неговале уметност: на унутрашњим зидовима цркава и манастира верни су могли видети целокупну „небесну стварност“ како је црква схвата. Ко год је тада улазио у те задужбине није могао остати незадивљен оним што се указивало пред њим. Још и данас, после толико протеклих векова, када човек уђе у наше старе цркве и манастире „сва унутрашњост сине пред нама пуна боја. У блескању свећа и кандила све је одуховљено. Пред нама, око врата што деле припрату од главне лађе, стоје два херувима: један записује, други пази с голим мачем да не уђе ко од непозваних. По зидовима наоколо небројене слике, нигде ни длан зида или свода који не живи и не гледа. Као да сте се обрели међу становницима неке друге звезде. Ако вам се поглед припење уз држак полијелеја горе у вртоглаву висину куполе, чини вам се да иде у небо. У небу угледате Христа Сведржитеља; озбиљан је веома, то није страдалник, но забринути владар. Како се свод спушта, нижу се њиме појаси небеске хијерархије једни испод других. Ту најпре кружи испод Бога сфера од девет анђеоских категорија: шестокрили серафими, херувими, престолници у облику крилатога точка, арханђели и тако даље, до обичних анђела. Испод њих, на челу људске сфере стоји Јован Претеча, кога понекад сликају такође с крилима; па дванаест апостола, између дванаест прозора тамбура, и четири еванђелиста, у четири пандатива. Па до њих пророци, с којима силазимо с куполе на зидове. У ниши олтара дочека вас Богородица огромних димензија: моли се Богу за људски род, како се некада сликала на томе месту безлична персонификација Цркве. Око ње је, као да је двори, поворка стараца, моћне физиономије, у белој одежди посутој крстовима – то су свети оци. Ту су и мистичне слике литургије и причешћа. Сâм Христос служи уз присуство анђела, односно причешћује апостоле, као да нам открива смисао и циљ литургије. На зидовима ниже се наоколо пет или више појаса, поређаних како где: доле су фигуре оних који су хришћанству темељ ударили, тј. светих отаца, епископа, врачева, као и војних мученика у ратној опреми. Те фигуре су негде у натприродној величини, као у Жичи, и тим су импозантније. У другом појасу мученици и свеци у медаљонима; у трећем, четвртом и петом, стоје композиције: то је, пре свега дванаест великих слика живота Христова, са параболама и другим детаљима из еванђеља, и венац

[2306] Станоје Станојевић: *Свети Сава*, стр. 119.

слика из живота онога мученика коме је црква посвећена, па венац слика из живота Богородице. Из превасходног култа Богородице испевала се чувена химна *Акатист,* која је пренесена, строфа по строфа, у слике за написмене. На западном зиду и у припрати избечила се приказања из *Апокалипсе* огромна и пуна језовитости. Ова група слика имала је у прва времена хришћанска тим већи значај што се очекивао смак света, нарочито за годину хиљадиту. Анђели трубе, земља и море враћају мртве; празан престо чека Судију („хетимасија"); и ено, Христос судија сео између мајке и Претече, који га моли да буде милостив (Deisis). Душе се мере, праведници одлазе у рај, а грешнике дочекују демони. То су реке од огња, вриска и шкргут зуба, звека ланаца и пљуска некаквих зубатих аждаја. Као да, улазећи у божју кућу, ваља да најпре прођете кроз чистилиште страха који потреса вашу савест и опомиње на сву озбиљност ситуације. Тамо на западној страни обично се налази и једна сродна, али блага композиција: успеније Богородице. Док апостоли и жене плачу око одра, небеса се *отворила* и у јату анђела Христос дошао да мајчину душу прими у наручје. Тамо доле на западној страни, на месту најскромнијем, негде украј врата, видите најзад ктитора који је саградио цркву: сам или с фамилијом, вођен од анђела или свога патрона, он скрушено прилази Христу и приноси на руци своју Задужбину. Куда год погледате, свуда очи; на скупоценом иконостасу опет еванђеље, сад у облику икона, а стубови, цркве, шинули у вис, дижући собом ликове светитеља."[2307]

Сусрети са оваквим призорима морали су остављати дубоког трага у души. Поред светитеља наш човек је видео и своје владаре, који су се сматрали слугама Христа. У своме доживљавању свега што је гледао и ишчитавао са ових потресних призора наш народ је доводио у нераскидљиву везу своју цркву и своју државу. Оне су за њега биле једна целина, обадве, онакве како их је он доживљавао, биле су дело народног генија, који је и у тренуцима најсилнијих узлета умео да се смири и да нађе плодотворно измирење између овоземаљских вредности и вечних истина, које је носила и проповедала његова црква.

Није никакво чудо ако се Србин средњега века, у својој држави и у својој цркви, осећао поносним на све оно што је видео око себе. У складу са духом времена, религиозног по превасходству, људи су и у овоме свету живели за онај други свет, који им је био јасно насликан на зидовима цркава и манастира. Свештеник је, у ово време, имао пуно могућности да буде учитељ вере и душебрижник. Није, тада, још било потребе да он и своје време и своју снагу троши у физичкој одбрани нације. Отуда је, за све ово време, и народни доживљај вере био више црквенији и догматски чистији. *Црквени* национализам се изражавао у изграђивању духовне културе народа и на књижевном и уметничком плану, где је, видели смо, било много нашега изворног. Творачки геније народа просијавао је на све стране. У манастирима и око њих бивало је више подвижника него што ће их бити касније: појединци су се могли неометано подвизавати и бринути о својој души. Зрачећи из себе духовност и миомир подвига они су морално уздизали народ и тиме богатили духовну ризницу народа као да су знали, да ће и народ и свештенство ускоро бити позвани у љути и крвави бој.

И када је време почело одмицати народ је веровао, да и над његовом државом и црквом бде њихови оснивачи – Стеван Немања и Свети Сава. На крају свога *Живота Светога Саве* истиче монах Теодосије, да Свети Сава и свети Симеон молитвама својим Богу чувају и бране своје дело. „И нико се други", вели Теодосије, „ни од другога колена *неогосподи* међу Србима, него само од племена њихова, предајући краљевство отац сину и

[2307] Перо Слијепчевић: „Старе српске задужбине", *Сабрани огледи,* I, Београд 1956, стр. 186-189.

син сину. Јављају се и пред пуковима српских скиптара божји анђели у *облику њихову,* послани од Бога молитвама њиховим на помоћ у биткама, тако да су многи од војника говорили: ‚Видесмо светога Симеона и Светога Саву пред нама у пуку како језде на коњима, и то онога у смерном иночком оделу, а овога украшена светло светитељски[2308].“

3.

Друкчије је било када је држава почела да пропада и да се стиче уверење да то све бива – „греха наших ради“. У интимном доживљавању народа било је онеспокојавајуће *то* што је његова држава, над којом бде Светитељи, почела да се растаче под ударцима *Некрста.* Постепено, у тузи и у дубини безнадежности која је захватала народ, почео се искристалисавати нов однос и према цркви и према вери. Порази, који су се почели низати један за другим и били плаћани огромним жртвама, нагонили су и народ и свештенство на повлачење у себе и на дубоку процену свега онога у што се веровало и чиме се поносило. Ако је пре могло бити поноса и гордости због свега онога што се имало, сада је настала потреба да се то све, чиме се поносило, брани од нападача, који није само робио и рушио, него је подстицао и на преверавања: вера и све њезине светиње биле су угрожене, нарочито после погибије на Косову.

Одјек ове погибије на широке народне слојеве био је веома јак. Константин Филозоф бележи: „А *тада,* тада не беше места у *целој* тој земљи где се није чуо тужни глас ридања и вапај, који се не може ни са чиме упоредити, тако да се ваздух испунио, тако да је свима овим пределима Рахиља плакала и не хтеде се утешити, не само због (побијене) деце своје, но због богом-изабраног господина, јер га (Лазара) нема и јер их (деце) нема.“ (Јерем. 31, 15; Мат. 2, 18)[2309].

То што се губило под ударцима Турака, и земља и народ са својим начином живота, није било ни мало ни безвредно. Константин Филозоф, странац међу Србима, вели: „А живот у тој земљи је као црква Божја, а не (живе) као остали народи скотски и против природе, и сваки час не спомиње се (име Божје) но установљено је (да се моле) од малога до великога од њих више од двапут на дан. Љубочасно је, како син, ма да је у своме дому, када је заједно са родитељима као слуга стоји пред њима. А ово се може видети не само код богатих, него и код најгрубљих и код последње сиротиње. Где се чуло код њих да је неко озлобио оца свога или матер? „[2310].

Као што је некада срце народа било окренуто светоме Симеону и Светоме Сави, сада се оно почиње све више загрејавати жртвом кнеза Лазара и Милоша Обилића. Константин Михаиловић је забележио, да су „Рашани или Срби који су били код цара Бајазита *измолили* тело кнеза Лазара и однели у један манастир који се зове Раваница, тамо су га сахранили и *прогласили* за *свеца*[2311]...“ Вера православна, она црквена и од народа срцем примана, постаје временом све више – *вером Обилића.* Основни завет и вековни аманет ове вере била је освета Косова. Уз кнеза Лазара, који се определио за небеско царство, растао је и култ Милоша Обилића: поколења, која су се низала, нису у Милошу Обилићу гледали само хероја, који је убио неверничког цара и тиме дао пример како се бори за Крст против Некрста, него и *свеца.* Необично је интересантно да су

[2308] Теодосије: *Живот Светога Саве*, стр. 248-249.
[2309] Лазар Мирковић: *Старе српске биографије XV и XVII века*, стр. 60.
[2310] На истом месту, стр. 53.
[2311] Константин Михаиловић: *Јаничареве успомене* или „Турска кроника“, стр. 20.

Милоша Обилића светогорски калуђери „без прописаног и уобичајеног пута“ сматрали свецем. С разлогом је рекао Никола Радојчић, да Светогорци Милошу Обилићу нису ништа више могли *учинити*[2312].

Косовски култ, и све оно што је везано са њим, основан је на уздизању два *народна* свеца, који су трајно остали и два идеална примера како се несебично служи своме народу. Са њиховом жртвом почело је *оно* што велича Петар Петровић-Његош у *Горском вијенцу* и што је изражено речима слепога игумана Стефана: завргла се на Косову љута борба Крста са Некрстом и она није престајала све док Косово није освећено. Усхићен истрагом Потурица, слепи игуман служи необичан помен и позива све, који су били око њега:

»Чуј, народе, сви скините капе,
Хоћу спомен да чиним душама
Витезова нашега народа;
Данас ће им најмилије бити,
Од Косова нигде као данас.

На небу им душе царовале,
Кâ им име на земљи царује[2313]*.“*

Околности времена, све тежега и безизгледнијега, иставиле су цркву на чело народа. Косовску жртву најправилније је схватило наше свештенство, које није никада било сепаратистичко. Оно је и сада, у времена веома безизгледна, показало да Српска православна црква није сама себи циљ, „него да је она органски део велике целине у прошлости, часне и свакако идеализоване, коју треба оживети ... Калуђер и гуслар ишли су упоредо, они су два најглавнија чиниоца српског духовног живота у време робовања“.[2314]

Душа *Српства,* како се оно историјски уобличило, било је и остало Косово. Лепо је рекла Исидора Секулић, да Српство „није хлеб, и школа и држава, него је Косово; а Косово је гроб, гроб у који је све закопано; а васкрс иде опет преко гробова“[2315] ... Само, овај косовски гроб није станиште смрти, него залога васкрсења („васкрсење не бива без смрти“). Дух Косова је био она жива снага, која целоме једноме народу није дала да се умртви и да се помири са робовањем. То је био дух подвига, борбе и саможртве: оданост вери и цркви почињу се све више мерити моралном величином презирања физичког живота и готовошћу да се умре – за далека нека поколења. Околности времена и природа борбе, коју је народ имао да води за своје национално и верско самоодржање, давали су народној вери и побожности печат херојског. Оно народно, *ко* се не *освети* тај се и не посвети, није одговарало духу побожности Немањића времена, али је сада било највиши принцип по коме се живело. Алберто Фортис је још у XVIII веку приметио, да у нашем језику реч *освета* и *посвета* значе скоро једно и исто[2316].

[2312] Никола Радојчић: „Грчки извори за Косовску битку“ (Гласник скопског научног друштва, књ. VII-VIII, 1930, стр. 174; ср. В. С. Радовановић; *Свети Милоша Обилић,* (Живот и рад, 1929, стр. 1-7).
[2313] Цјелокупна дјела Петра Петровића-Његоша, Београд 1935, стр. 81.
[2314] Владимир Ћоровић: *Историја Југославије*, стр. 313.
[2315] Исидора Секулић, *Његошу — књига дубоке оданости,* Београд 1951, стр. 285.
[2316] Alberto Fortis: *Reise in Dalmatien, erster Teil,* Bern 1776, стр. 89.

Јован Цвијић је утврдио, да се после Косовске битке „формирала јака српска национална свест, која је, нарочито услед метанастизичких кретања, ухватила маха и изван граница средњевековних српских држава ... Као да су систематски васпитавани, сви су Срби постали надахнути високим националним моралом и жељом да освете старе поразе и оснују нову, све већу државу ... Јасно се види да су се *православље* и *српска народност,* чије је међусобно прожимање отпочело још од Светога Саве, потпуно стопили крајем XV века. Православна вера је готово изгубила свој догматички и црквени и узимала је све више етнички карактер и тако је постала ,српска црква'. Она је била саставни део народног духа, готово исто онако као и фолклор".[2317]

Од обнављања Пећке патријаршије 1557. године црква се још више приближила народу и народ цркви. Не претерују они који тврде да је народ обнављање Пећке патријаршије доживео као делимично васкрсење изгубљене државе: у патријарсима и владикама народ је почео да гледа наследнике несталих владара и властеле. Сада се све, много више него у доба Немањића, усредсређује око цркава и манастира: свештенство оба реда иступа све више на чело народа. У средини, у којој је живело и радило, оно је једино умело да чита и пише и да народу тумачи старе књиге и дочарава славну прошлост за којом се уздисало. Поред њега је још само народни гуслар, који је једнако као и оно гледао на свет и живот, умео да „чита" и тумачи „небеске прилике".

Пећка патријаршија је била оличење и цркве и државе: црква је била ту пред очима целога народа, који није могао не видети како она, иако под туђином, преузима неке функције нестале државе која је остала трајно народни идеал. У Пећкој патријаршији су се изједначили вера и национализам и створено мишљење, да онај ко изда православну веру не може бити ни Српству веран. Онај ко је бранио Српство чувао је и православље и, обратно, онај ко је био веран православљу био је одан и Српству. По схватању народа то обоје било је једнако велико и свето.

Притешњени љутом немаштином и у страху да неће имати чиме платити данак Турцима писао је патријарх Мојсије Рајовић, 17. маја 1723. године, народно-црквеном сабору Срба у Монархији, и ово: „Од свеколике славе и доброте наше, Које је имало славеносрпско православље за време владавине једноплемених нам царева и краљева, остало је *само* ово *једино* видљиво *знамење* и *име,* којима се међу другим народима и верама приказујемо, да је и наш род некада имао своју нарочиту част и славу царску и патријаршиску[2318]."

У овој црквеној и народној заједници једнако су осећали и народ и свештенство: свештенство је и мачем бранило Крст, који је симболисао и личност Христову и учење Цркве, а народ је устајао против угњетача, уверен да се тиме бори и за част и за дело Христово. Дешавало се вековима оно што је игуман Стефан изразио речима, да је „народ бранич цркве и племена". Томе народу, по своме историјском призиву друкчијем од осталих, било је суђено да вековима носи „крст ... страшне борбе са својим и са туђим", и са Потурицама и са Турцима[2319].

У тој борби, која је трајала вековима, изграђивао се херојски начин схватања вере и смисла људског живота, који вреди само онда ако је у служби борбе за „Крст часни и слободу златну". Том борбеном, увек будном и стављеном у службу освете за изгубљено царство на Косову, за којим је сваки Србин туговао, било је све потчињено. Херој, борац

[2317] Јован Цвијић: *Балканско полуострво и Јужнословенске земље*, стр. 262-263.
[2318] *Споменик СКА*, LI, стр. 129.
[2319] *Цјелокупна дјела Петра Петровића-Његоша*, стр. 72.

за светиње вере и за ослобођење нације, уздигнут је на висину светитељства. У сваком Србину живела је тежња да учини нешто велико за своју веру и нацију. То је била наша народна чежња за херојским, која је на разне начине долазила до израза. Онај, који физички падне у тој вековној борби, не умире у успомени народа, него улази у друштво бесмртника, који су бдели над српским народом. Они су тамо окупљени око Милоша Обилића, јер су пали за идеал његове правде. Сва ова „наша тврда постојбина", уплетена у рат без краја, постала је „силе турске несита гробница".[2320] У свакоме истребљењу некрста засијавала је „света Милошева правда".

Туга за изгубљеним царством, која је била постала део наше судбине, изражавана је, у неким нашим крајевима, и на видљив начин. Густав Раш, који је у другој половини XIX века путовао по нашој земљи, забележио је о симболици капе, коју носе мушкарци у Црној Гори и Херцеговини, и ово: „Црни оквир значи тугу за српском отаџбином која још уздише под турском владавином, црвена боја на капи представља турску крв, звезда и дуга наду на ослобођење свих српских племена испод турског ропства[2321]."

Овако схваћено српско православље изградило је и оригиналан тип српског човека, самосвесног и витешки надахнутог, али истински и дубоко побожног. Оваквом српском човеку били су Црква, њезино учење и тајне, недокучиве светиње, нешто високо и необично, што је он био позван да брани. И бранио га је не срозавајући се ни у самоунижење ни у ништавност пред Господом: била је типична особина српска, да се и пред Богом на молитви стоји усправно, мушки и отворено. Србин је веровао, да су Богу дражи и милији храбри људи од оних, који од људских слабости и од страха од мушких замаха праве култ.

И када је стајао пред Богом на молитви Србин се осећао ратником, који свакога тренутка може бити позван у бој против полумесеца. Карл Браун-Визбаден је указао на то, да је борба Срба против Турака имала сва обележја *религиозног рата* и сматрана је као „испуњење црквених дужности"[2322] ... У испуњењу ових дужности сваки Србин гледао је свој виши историјски призив и одужење свога дуга цркви и нацији. Саможртвовање за будуће генерације Србину је било важније од саможивог животарења у убогој устаљености свакодневног, Иво Пилар је, доста тачно, рекао, да су неуништиви и Српство и његова држава све дотле док постоји Српска православна црква[2323].

Није у српском православљу, како се оно формирало кроз векове, било ништа ни неправославно ни нецрквено. Оно битно и најважније у учењу Цркве чували су и народ и свештенство као зеницу ока. Око тога, чистога и светога, време и околности, у којима је народ морао да живи, нагомилавали су народскија схватања у којима је, као и код других народа, било и сујеверја и извесне примитивности, које нису никада признавали ни Црква ни свештенство.

Свесно себе и постојано у самоодбрани није српско православље никада било ни насртљиво ни искључиво. Трпељивост, широка људска и разборита, била је, трајно, једна од његових најлепших особина. Она је чинила да се доле у народним масама, верски подељеним, његују добри односи и верска трпељивост. За становнике Малешева је забележено, да „кад једна хришћанка пржи у кући сланину а дођу изненада муслимани,

[2320] На истом месту, стр. 15.
[2321] Gustav Rasch: *Die Türken in Europa,* Prag, 1873, стр. 281.
[2322] Karl Braun-Wiesbaden: *Eine türkische Reise,* Stuttgart, 1876, Buch I, стр. 202.
[2323] L.V. Südland (Dr. Ivo Pilar): *Die südslawische Frage,* стр. 309.

неким послом, она брже склања са ватре тигањ и носи га у друго оделење, јер је *грехота* да они то гледају и да ону пару удишу“.[2324]

Утврђено је, исто тако, да су муслимани наше крви и језика држали и поштовали многе православне празнике и народне обичаје везане за њих. За Скопску котлину утврдио је Миленко Филиповић, да муслимани држе све православне обичаје о Божићу и да „женама припада заслуга за одржавање хришћанских традиција.“[2325] Исто се дешавало и у Босни и Херцеговини: о целоме низу хришћанских празника муслимани не раде.“[2326] У племену Кучи био је обичај, „да кад православни подижу крсте (литије), муслимани желе, да им се прође с литијом кроз стоку. Али Рама из Ледина је давао цркви добра брава, кад му се литијом пролазило кроз стоку. Он је често пута уводио у кућу свештеника и с њим по вишину људи на част.“[2327]

Могло би се навести обиље оваквих и сличних примера: сви они показују да је *душа* српског православља, борбеног и оштрог где је то морало бити, остала трајно народски топла и широка. Његова борба за „Крст часни и слободу златну“ била је борба за свој хришћански поглед на свет и на живот и за своје духовно и физичко самоодржање, а не борба против својих сународника друге вере.

БИБЛИОГРАФИЈА

Извори, употребљени за ово дело, наведени су у поглављу *О изворима за историју Српске православне цркве* (стр. 18-23). Поред извора користили смо се и литературом, коју овде наводимо:

АЛЕКСИЈЕВИЋ, Димитрије: *Прилози за историју српске цркве;* (Весник Српске цркве 1909)

АНГЕЛОВ, Димитар: *Богомилство в Болгарии,* Москва 1954.

АНАСТАСИЈЕВИЋ, Драгутин: „Никејско царство“ (*Нар. енцикл. СХС,* III)

„Лионска унија“ (*Народна енциклопедија СХС,* II)

„Македонија“ (*Нар. енцикл. СХС,* II)

„Света Гора у прошлости и садашњости, Београд, 1907.

„Је ли Св. Сава крунисао Првовенчанога?“ (Богословље 1935)

„Свети Сава је умро 1236 године“ (Богословље 1936)

„Света словеса“ Св. Саве заиста су постојала (Богословље 1937)

BALKS, G: *Une visite a quelques des Serbie.* Bukarest 1911.

BATINIĆ, M: „Nekoliko priloga bosanskoj povesti“ (Starine jug. akad. znan. i umjetnosti, XVII, 1885)

БѢЛОКУРОВЪ, А. С: *Арсений Сухановъ,* Москва 1894, II, Вып I.

БЕГОВИЋ, Никола: *Историја србске цркве.* На основу православног духа и канона Апостолских и велики сабора једне свете источне католичке цркве Христове, приљубио младој Србадији Никола Беговић прото горњо-карловачки. У Новом Саду 1877.

[2324] Јеремија М. Павловић: Малешево и Малешевци, стр. 388.

[2325] Миленко Филиповић: *Обичаји и веровања у Скопској котлини,* Београд 1939, стр. 405.

[2326] Миленко Филиповић: *Живот и обичаји народни у Височкој нахији,* Београд 1949, стр. 134, 144.

[2327] Стеван Дучић: *Живот и обичаји племена Куча,* Београд 1931, стр. 493.

БЕЛИЋ, Александар: „Учешће Св. Саве и његове школе у стварању нове редакције ћирилских споменика“ (Светосавски зборник. I: Расправе, Београд 1936)
БЕРИЋ, Душан: „Да ли је одржан сабор у Морачи 1648 године“ (Историски записи, год. XII, књ. XV, св. 2, 1959)
BOSKOWICH: Des Abt. Josefs: *Reise von Constantinopel durch Romania, Bulgaria und Moldau nach Lemberg in Polen,* Leipzig 1779.
BRAUN, Maximilian: *Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarević von Konstantin dem Philosophen,* Göttingen 1956.
BRAUN-WIESBADEN, Karl: *Eine türkische Reise,* Stuttgart 1876.
БРИКНЕР, Ал.: „О паганству код старих Словена“ (*Књига о Балкану II.,* Београд 1927)
BRKIĆ, Jovan: *Moral concepts in Traditional Serbian Epic Poetry,* Mountin 1961.
ВАСИЋ, Милоје: „О Данилу II – монах и уметник“ (Прилози за јез., ист., књ. и фолклор, књ. VI, 1928)
Архитектура и скулптура у Далмацији од почетка IX века до почетка XV века, Београд 1922.
Жича и Лазарица, Београд 1928.
VELIMIROVICH, Nikolai: *The Life of St. Sava*, Libertiville 1951.
ВЕЉКОВИЋ, Момир – Савковић, Милош: *Југословенска књижевност,* Београд
ВЕСЕЛИНОВИЋ, Милојко: „Архијерејске синђелије“ (Споменик СКА LV, 1922)
ВЕСЕЛИНОВИЋ, Рајко: „Како је постала српска карловачка архиепископија и митрополија“ (Богословље 1935)
„Патријарх Јоаникије“ (Гласник српске православне цркве 1946)
Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности, Београд 1949.
Војводина, Србија и Македонија под турском влашћу у другој половини XVII века, Нови Сад 1960.
ВЕШОВИЋ, Радослав: *Племе Васојевићи*
ВИНАВЕР, Вук: „Доминик Андријашевић“ (Гласник историског друштва БХ-е, X, 1949-1959)
ВИТЕЗИЦА, Винко: „О народном песништву уопште“ *(Антологија народне поезије.* I: лирске песме, Београд 1937)
VITKOVIĆ, Dimitrije: „Patrijarh Arsenije III Crnojević u Pakracu“ (Starine jug. ak. znan. i umjetn., knj. XXXI, 1918)
ВЛАХОВИЋ, Влајко: „Литургички материјал у српским биографијама XIII века“ (Богословље, 1931)
ВУКИЋЕВИЋ, Ђуро: *Да ли се српска Пећка патријаршија године 1766 канонички укинула и канонички угасила и ко јој је црквено-правни наследник?* Нови Сад 1904.
ВУКИЋЕВИЋ, Миленко: *Знаменити Срби Муслимани,* Београд 1906.
ВУКСАН, Душан: *Рукописи манастира Пећке патријаршије и Цетињског манастира,* Скопље 1925.
„Преписка митрополита Василија, митрополита Саве и црногорских главара 1752–1759“ (Споменик СКА LXXXVIII, 1938)
ВУЧО, Никола: „Економика средњевековне Србије „кроз *Душанов Законик* и манастирске повеље“ (Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана, Београд 1946)
ГАВРИЛОВИЋ, Андра: *Свети Сава,* Београд 1900.
Историја српске и хрватске књижевности, Београд
Историја српске православне цркве за школску и васпитну употребу, Београд 1930.

GELZER, H.: *Vom heiligen Berge und aus Makedonien,* Leipzig 1904.
ГЛУШАЦ, Васо: „Живот Св. Саве“ (Братство друштва Св. Саве, XXVIII, 1934)
Истина о богомилима, Београд 1945
„Запис из 1329 године нема историске вредности“ (Глас. зем. муз. у Сарајеву, св. VII, 1952)
GÖTZ, Karl: *Das religiöse Element in der serbokroatischen Volksdichtung* (Internationale kirchliche Zeitschrift, 1921)
ГОЛУБИНСКИЙ, Евгений: *Краткій очеркъ истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашкой,* Москва 1871.
ГРАНИЋ, Бранко (Филарет): „Оснивање архиепископије у граду Јустиниана Прима 535 године после Христа“ (Гл. скоп. науч. друштва, књ. I, св. 1-2, 1926)
„Одговори охр. архиепископа Димитрија Хоматијана на питања српског краља Стевана Радослава“ (Светосавски зборник, књ. II: извори, Београд 1939)
„Црквено-правне одредбе Хиландарског Типика Св. Саве“ (Светосавски зборник, књ. I: Расправе, Београд 1936)
GRIVEC, Fr.: *Slavenska apostola Sv. Ciril i Metod,* Ljubljana 1927.
ГРИГОРОВИЧЪ, И. В.: *Очеркъ путешествия по Европской Турции,* Москва 1877.
ГРИГОРОВИЧА – Барскога, Василия: *Первое посѣцение святой Горы Афонской имъ самимъ описаное,* С. Петерсбургъ 1884
ИСТИ: *Второе посѣщение святой Афонской Горы имъ самимъ описанное,* С. Петербургъ 1887
ГРУЈИЋ, Радослав: *Православна српска црква,* Београд 1920.
Средњевековно српско парохијско свештенство Скопље 1923.
„Евгениј Голубинскиј“ (*Нар. енцикл. СХС,* I)
„Св. Јоаким Осоговски“ (*Нар. енцикл. СХС,* II)
„Топографија хиландарских метохија у солунској и струмичкој области од XII до XIV века“ (Зборник радова посвећен Ј. Цвијићу, Београд 1924)
„Епархиска властелинства у средњевековној Србији“ (Богословље 1932)
„Жичко-пећка епархија“ (*Нар. енцикл. СХС,* I)
„Палестински утицаји на Св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији“ (Светосавски зборник I: Расправе, Београд 1936)
„Св. Сава и мошти св. Срђа и Влаха“ (Гласник скоп. науч. друштва 1936)
„Култ Св. Саве у манастиру Рилу у XIX веку“ (Гл. ск. науч. друштва, XV-XVI, 1936)
„Монашки портрети Св. Саве“ (Гласн. ск. научног друштва, XV-XVI, 1936)
„Скопска епархија (*Нар. енцикл. СХС,* IV)
„Јевстатије“ (*Нар. енцикл. СХС* II)
„Лимска епархија“ (*Нар. енцикл. СХС* II)
„Липљанска епархија“ (*Нар. енцикл. СХС* II)
„Пећка патријаршија“ (*Нар. енцикл. СХС* III)
„Монаштво и манастири код Срба“ (*Нар. енцикл. СХС* II)
„Промена имена при монашењу код Срба“ (гласн. ск. науч. друштва, XI, 1932)
„Исихасти – молчалници“ (*Нар. енцикл. СХС* II)
„Пахомије Логотет“ (*Нар. енцикл. СХС* III)
„Поп Пеја“ (*Нар. енцикл. СХС* III)
„Скопска митрополија. Историски преглед до обнављања српске патријаршије 1920 год“. Скопље 1933.

„Манастирске штампарије“ (*Нар. енцикл. СХС* IV)
„Херцеговачко-захумска епархија“ (*Нар. енциклоп. СХС* IV)
„Служба Св. Саве 6 маја“ (Нови Источник, мај-јуни 1935)
„Павле архиепископ пећки“ (*Нар. енцикл. СХС* III)
„Тетовска епархија“ (*Нар. енцикл. СХС* IV)
„Полошко-тетовска епархија“ (Гласник скоп. науч. друштва, XII, 1933)
„Врањска епархија“ (*Нар. енцикл. СХС* I)
„Охридска архиепископија“ (*Нар. енцикл. СХС* III)
„Макарије“ (*Нар. енцикл. СХС* III)
„Фреска патр. Макарија како уступа престо своме наследнику Антонију“ (Гласник ск. науч. др. ХП, 1933)
„‘Вретањска острва’ у свечаној титулатури пећких патријарха XVII и XVIII века“ (Гласник ск. науч. др., XIII, 1934)
„Максим Скопљанац“ (*Нар. енцикл. СХС* II)
„Калиник I“ (*Нар. енцикл. СХС* II)
„Пећки патријарх Тимотеј 1718“ (Гласник ск. науч. др. XIII, 1934)
„Пећки патријарси и карловачки митрополити у XVIII веку“ (Гласник ист. др. у Новом Саду, књ. I, св. 2, 1931)
„Василије Јовановић-Бркић“ (*Нар. енцикл. СХС* I)
„Аутокефалност карловачке митрополије“ (Глас. ист. др. у Новом Саду, књ. II, св. 3, 1929)
„Проблеми историје карловачке митрополије: Карловци, резиденција Крушедолских митрополита“ (Гласник ист. др. у Новом Саду, књ. II, св. 2, 1929) *Како се поступало са српским молбама на двору ћезара аустријског последње године живота патр. Арсенија III Црнојевића,* Нови Сад 1906)
„Писма пећких патријараха из другог и трећег деценија XVIII века“ (Споменик СКА II)
DANIČIĆ, Đuro: „Rukopis Vladislava Gramatika, pisan godine 1469“ (Starine jug. ak. znan. i umjetn., knj. q)
ДВОРНИКОВИЋ, Вл: „Је ли наш народ побожан? (Л. М. Ср. књ. 348, 1937);
Карактерологија Југословена, Београд 1939.
DELIKANI, K.: *Patriarchikon eggrafon tomos tritos,* 1905 (грчки)
ДЕРОКО, Александар: „На светим водама Лима, Немањићке цркве и манастири у Полимљу“ (Гласник ск. науч. др., XI, 1932)
ДЕЧАНАЦ, Сава: *Владалац и народ,* Београд 1897.
ДИМИТРИЈЕВИЋ, Стеван: „Свети Сава као народни учитељ“ (Братство друш. Св. Саве XXVIII, 1934)
Празновање 6/19 маја преноса моштију Св. Саве из Трнова у лавру Милешеву и служба тога празника. Сремски Карловци 1935.
Свети Сава у народном веровању и предању, Београд 1926.
„Православље Светога Саве: о венцу Христовом на најстаријим иконама његовим“ (Светосавље, год. I, св. 5 и 6, 1932)
„Спаљивање моштију Светога Саве“ (Братство друштва Св. Саве, XXVIII, 1934)
„Односи пећких патријараха са Русијом у XVII веку“ (Глас СКА LVIII и БХ)
„Грађа за српску историју из руских архива и библиотека“ (Споменик СКА LIII, 1922)
„Устоличење Његове Светости патр. Димитрија у Пећи“: IV. *Историјат Пећке патријаршије,* Београд 1924.

ДИНИЋ, Михаило: „Доментијан и Теодосије“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолк., књ. 25, св. 1-2, 1959)

„Душанова царска титула у очима савременика“ (Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана, Београд 1946)

ДОБРОНРАВИНЪ, К.: *Очеркъ истории славянскихъ церквей,* С. Петербургь 1873.

DRAGANOVIĆ, Krunislav: „Izvešće apostolskog vizitatora Petra Maserechia o prilikama katoličkog naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni godine 1623 i 1624“ (Starine jug. ak. znan. i umjetn., XXXIX, 1938)

ДРАГИЋЕВИЋ., Ристо: „Црногорске штампарије (1493–1918)“. (Истор. записи, год. IX, књ. XII, 1956)

„Митораполит Мардарије није Македонац, а штампар Пахомије није екавац“ (Истор. записи, год. VIII, књ. XI, 1955)

DRAGOVIĆ, Marko: „Prilozi za istoriju Crne Gore iz vremena vladika iz raznih plemena“ (Starine jug. ak. znan. i umj., XIX, 1882)

ДРИНОВ, Марин: „Вопрос за Българската и сръпската църква пред съдилищчето на Лионскый събор в 1274“ (Съчинения на М. С. Дринов)

Болгаре и Констатинопольская патриархия, II. София 1911.

ДУШАНИЋ., Светозар: „Серафим, дабробосански митрополит 1766–1772“ (Богословље 1939)

ДУЧИЋ, Нићифор: *Историја српске православне цркве,* Београд 1894.

„Реферат Одбору за друштвене и историске науке Српског ученог друштва“ (Гласник срп. уч. др., књ. XLVIII, 1878)

„Црна Гора“ (Гласник срп. уч. др., књ. XL, 1874)

Васељенска патријаршија и српско црквено питање, Београд 1897.

ДУЧИЋ, Стеван: *Живот и обичаји племена Куча,* Београд 1931.

ЂОРЂЕВИЋ, Владан: *Црна Гора и Русија,* Београд 1914.

ЂОРЂИЋ, Петар: „Прилози проучавању језика у списима Светога Саве“ (Богословље 1935)

ЂУРЂЕВ, Бранислав: „Хришћанске спахије у Северној Србији у XV веку“ (Годиш. ист. др. БХе, IV, 1952)

Турска власт у Црној Гори у XVI и XVII веку. Сарајево 1953.

„Продаја цркава и манастира за време владе Селима II“ (Годишњ. ист. друш. БХ-е, IX, 1958)

„Још један податак о продаји цркава и манастира за време Селима II“ (Годишњ. ист. др. БХ-е, X, 1949-59)

„Дефтери за Црногорски санџак из времена Скендер-бега Црнојевића, I. и II.“ (Прилози за оријен. филолог. и историју наших народа под Турцима, I, 1950; II, 1951)

ЕРДЕЉАНОВИЋ, Јован: „Приказ на књигу E. Schneweis-а“ (Гласник скоп. учен. друштва, књ. I, 1926)

„Неколико етничких проблема код Јужних Словена“ (Зборник радова посвећен Јовану Цвијићу, Београд 1924)

ЗЕЛИЋ, Герасим: *Житије, књ. I,* Београд 1897: *књ. II,* Београд 1898; *књ. III,* Београд 1900.

ЗЕРЕМСКИ, Иларион: *Из историје Пећке патријаршије,* Сремски Карловци 1931.

„Српска црква под охридском архиепископијом“ (Гласник срп. православне цркве 1930)

ЗЛОКОВИЋ, Милан: „Градачка црква задужбина краљице Јелене“ (Гласник скоп. науч. друштва, XV–XVI, 1936)
ИВИЋ, Алекса: *Историја Срба у Војводини од најстаријих времена до оснивања потиско-поморишке границе 1703,* Нови Сад 1929.
„Из прошлости Срба Жумберчана“ (Споменик СКА LVIII)
Миграције Срба у Хрватску током XVI, XVII и XVIII века, Суботица 1936.
„Марчанска епархија“ (Братство друштва Св. Саве, књ. XVIII, 1924)
ИЛИЋ, Јордан: „Српске школе у доба Немањића“ (Гласних срп. православне цркве, 1947)
ИНАЛЏИК, Халил: „Од Стефана Душана до Османлиског царства“ (Прилози за оријент. филологију и историју југосл. народа под Турцима, III–VI, 1952–53)
IPSILANTU, Athanasiu Komninu; *Ekklesiastikon ke politikon ton is dodeka vivlion... (1453–1789),* Konstantinopoli 1870 (грчки)
ИСТОРИЈА НАРОДА ЈУГОСЛАВИЈЕ, књ. I, Београд 1953; књ. II, Београд 1959.
ЈАГИЋ, Ватрослав: „Изгнаници из Моравске после смрти Методијеве (Братство друштва Св. Саве XVII, 1923)
Izabrani kraći spisi, Загреб 1948.
„Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa: Ilovačka Krmčija“ 1262 (Starine jug. ak. znan. i umj., knj. VI 1874)
„Ein Schreiben des Patriarchen Genadios Scholaris on dan Fürsten Georg von Serbien“ (Archiv f. Slav. Philologie, XXVII)
Historija književnosti hrvatske i srpske, Zagreb
ЈАКШИЋ, Милутин: „Два српска сабора (1748 и 1749)“. Богословски гласник, год I, књ. I., 1902)
ЈАСТРЕБОВ, Иван: *Подаци за историју српске цркве,* Београд 1879.
ЈОВИЋЕВИЋ, Андрија; *Малесија,* Београд
ЈИРЕЧЕК, К. и Радонић, Јован: *Историја Срба, књ. I,* Београд 1952; *књ. II,* Београд 1952.
ЈИРЕЧЕК, Константин: „Велики везир Мехмед Соколовић и српски патријарси Макарије и Антоније“ (Зборник К. Јиречека, I., Београд 1959. На немачком у Archiv f. slav. Philologie, IX, 1886)
Geschichte der Bulgaren. Праг 1876.
ЈОРГА, Никола: „Османлије и балкански народи“ *Књига о Балкану II*, Београд 1927)
ЈУГОВИЋ, Миодраг: „Титуле и потписи архиепископа и патријараха српских“ (Богословље 1934)
KALLAY, B.: *Geschichte der Serben* 1878.
KANITZ, F.: *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk.* Leipzig 1914.
КАПТАРЕВЪ, Н. О.: *Характеръ отношений России къ православномъ востоку*
KAČANOVSKI, Vladimir: „Njekoliko spomenika za srbsku i bugarsku poviest“ (Starine jug. ak. znan. i umjetn., XII, 1880)
KAČIČ-MIOŠIĆ, Andrija: *Razgovor ugodni naroda slovinskoga,* 1862.
КИСЕЛКОВ, В. Сл.: „Родното место на Владислав Граматик“ (Известиа“ на бълг. ист. др., књ. XIX-XXV, 1944)
„Нов лъчъ върху книжната дейност на Владислав Граматик“ (Извес. на бълг. ист. др., кн.. XXII, 1948)
КЛИНЧАРОВ, Иван: *Поп Богумил и неговото време.* София 1947.
КОВАЧЕВИЋ, Божидар: „О културним везама Срба и Руса“ (Лет. Мат. српске, књ. 360-361, 1947)

КОВАЧЕВИЋ, Љубомир: „Жене и деца Стефана Првовенчанога“ (Глас СКА LX, 1901)
КОЛЕНДИЋ, Петар: „Андрија Змајевић о патријарху Арсенију III Црнојевићу“ (Гласник скоп. науч. др., књ. II, 1927)
КОСАНОВИЋ, Сава: „Преглед биљежака или извора о дабарским епископима и добробосанским митрополитима“ (Источник, 1898)
КОСТИЋ, Драгутин: „Ко је саставио Похвалу Св. Симеону“ сачувану у Доментијанову *Животу Св. Симеону?* (Глас СКА LXI, 1934)
„Када је Теодосије писао Живот и Службу св. Петру Коришком?“ (Богословље 1934)
КОСТИЋ, Лаза: *Из српског верског живота,* Минхен 1961.
КОСТИЋ, Мита: „Serbia sacra“ (Гласник ист. друштва у Новом Саду, књ. V, св. 2, 1932)
„Јеген-пашина похара патријархова блага из Грачанице 1688“ (Јужни преглед 1934)
„Један устанак Срба и Арбанаса у Старој Србији против Турака 1737–1739 и сеоба у Угарску“ (Гласник скоп. учен. др., VII–VIII, 1930)
КОСТИЋ, Петар: *Црквени живот православних Срба у Призрену и околини у XIX веку,* Београд 1928.
КОСТРЕНЧИЋ, Марко: *„Душанов Законик* као одраз стварности свога времена“ (Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана, Београд 1951)
КРИЖАНИЋ, Ј.: *Русское государство въ половинѣ XVII вѣка,* Москва 1869, део II.
КУЛИШИЋ, Шпиро: „Поријекло и значај божићног обредног хљеба у Јужних Словена“ (Гласник зем. музеја у Сарајеву, св. VIII, 1953)
KUKULJEVIĆ – Sakcinski, Ivan: „Prvovjenčani vladari Bugara, Hrvata i Srba i njihove krune“ (Rad jug. akad. znan. i umj., knj. LIX, 1881
KUMA, M. K: *Istoriae ton anthropon praxon apo ton arheootaton hronon los ton imeron imas... tomos dekatos,* Beč 1831 (грчки)
KYRIAKOS, D. A.: *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453–1898,* Leipzig 1902.
ЛЕБЕДЕВЪ, А. П.: *История греко-восточной церкви под власти Турокь,* Сергиевъ Посадъ 1896.
MAKRIOU, Sergiou: *Ipomnimata ekklesiastiki Istoria (1750–1800).* Код Sathas, Biblitheca graeca medii aevi... vol. III (грчки)
MARIĆ, Dragomir: *Papstbriefe an serbischen Fürsten im Mittelalter.* Sremski Karlovci 1939.
MARKOVIĆ, Ivan: *Slaveni i pape* (preveo o. Petar Perković), Zagreb 1903.
МАРКОВИЋ, Василије: *Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији,* Сремски Карловци.
МАТАСОВИЋ, Јосиф: „Фојничка регеста“ (Споменик СКА LXVII, 1930)
MATKOVIĆ, P.: „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI vieka: II: putovanje B. Kuripešića, L. Nogarola, B. Ramberta“ (Rad jug. ak. znan. i umj., LVI, 1881)
„Putovanja po Balkanskom poluotoku: X: putovanje Marka Antuna Pigafette ili drugo putovanje Antuna Vrančića u Carigrad 1576“ (Rad jug. ak. znan. i umj., knj. C, 1890)
„Dva talijanska putovanja po Balkanskom poluotoku u XVI vieku“ (Starine jug. ak. znan. i umj., knj. X, 1878)
„Putovanja po Balkanskom poluotoku u XVI vieku: IV: putovanje Jeana Chesneau“ (Rad jug. ak. zn. i umj., LXII, 1882)
МАЕАС, Захария: *Историческій списокъ епископовъ и потомъ патриарховъ святой и великой церкви Хриспговой, находящейся въ Константинополѣ отъ 36 года но р. Хр. до 1834. С.* Петербургъ 1862.
МИЛАШ, Никодим: *Православно црквено право,* Београд 1926.

Каноничко начело православне цркве при разређивању црквене власти. К питању о јерархиском положају сарајевске митрополије. Задар 1884.
О канонским зборницима православне цркве. Нови Сад 1886.
Зборник правила светих апостола, васељенских и помјесник сабора и светих отаца. Задар 1884.
Православна Далмација, Нови Сад 1901.
Свети Василије Острошки, Дубровник 1913.
МИЛОВИЋ, Ђорђе: „Дјелатност млетачких власти у вези доласка пећког Патријарха Атанасија у Приморје 1749 године“ (Истор. записи, год. XI, св. 1-2, 1956)
МИРКОВИЋ, Лазар: „Типик архиепископа Никодима из 1319“ (Гласник срп. прав. цркве 1946)
„Да ли су речи ‘Мољу по мње хотештих бити’ Св. Саве како то Никодим каже?“ (Светосавски зборник, I. Расправе, Београд 1936)
„Скитски устав Св. Саве“ (Братство др. Св. Саве, XXVIII, 1934)
Мирослављево јеванђеље, Београд 1951
Црквени уметнички вез, Београд
МИХАИЛОВИЋ, Константин из Островице: „Јаничарове успомене или турска Хроника“ (Споменик САН CVII, 1959)
МОШИН, Владимир: „Русские на Афоне и русско-византийскые отношения в XI–XVII вв“ (*Byzantinoslavica,* XI, 1950)
„Свети патријарх Калист и српска црква“ (Гласник српске православне цркве 1946)
MURKO, Mathias: *Geschichte der älteren slavischen Literaturen,* Leipzig 1908.
НИКЕТИЋ, Светозар: „Историски развитак српске цркве“ (Гласник српског ученог друштва, XXVII, 1870)
НЕНАДОВИЋ, Матија: *Мемоари,* Београд
NEKULOS, Rizo Jakovaky: *Die neugriechische Literatur,* Mainz 1827.
НОВАКОВИЋ, Стојан: *Законик Стефана Душана,* Београд 1898.
„Život patrijarha srpskog Jefrema“ (Starine jug. ak. znan. i umjetn., knj. XVI, 1884)
Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима.
Легенда о Владимиру и Косари, Београд 1893.
Историја српске књижевности, Београд 1871.
Законски споменици српских држава средњега века, Београд 1912.
„Nekoliko srpskih ljetopisa“ (Starine jug. ak. zn. i umj., knj. IX, 1877)
„Građa za srpskog ljetopisca“ (Starine jug. ak. znan. i umj., knj. IX, 1877)
Срби и Турци у XIV и XV веку, Београд 1933, (друго издање)
„Teodosija mniha Hilandarca Pohvala Sv. Simeonu i Savi“ (Starine jug. ak. znan. i umj., knj. XI, 1879)
„Teodosija mniha Hilandarca djelo o Petru Koriškom“ (Starine jug. ak. znan. i umj., knj. XVI, 1884)
„Stare štamparije za Bugare“ (Rad jug. akad. zn. i umj., knj. XXXVII, 1876)
Турско царство пред српски устанак 1790.–1804, Београд 1906.
NODILO, Natko: *Religija Srba i Hrvata na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog,* Zagreb 1886
OBOLENSKI, Dimitri: *The Bogumils. A Study in Balkan New-Manichaism.* Cambridge 1948.
ОКУНЕВ, Н.: *Милешево, памятник сербского искусства XIII века.* Праха 1938.

ОМАН, Емил: „Турски јарам и прелажење на ислам“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. X, 1930)
ОПИСАНИЕ путешествия отца Игнатия въ Цариградъ, Аеонскую Гору, святую землю и Египет 1766–1776“ (Православний Палестинский Сборникъ, томъ XI, 1891)
ОСТОЈИЋ, Тихомир: *Историја српске књижевности*
ОСТРОГОРСКИ, Георгије: *Историја Византије,* Београд 1959.
„Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави“ (Светосавски зборник, II: извори, Београд
ПАВЛОВИЋ, Драгољуб: „Једна позајмица арх. Данила II из Климента Охридског“ (Прилози за књиж., јез., ист. и фолклор, књ. XX, 1934)
ПАВЛОВИЋ, Драг.: „Административна и црквена политика аустриска у Србији 1718–1739“ (Глас. СКА LXI, 1901)
ПАВЛОВИЋ, Миливоје: „Српска вјера – српски закон“ (Зборник Матице српске за друшт. науке, књ. 13–14, 1956)
ПАВЛОВИЋ, Јеремија: *Малешево и Малешевци,* Београд 1929.
ПАЛЪМОВЪ, Ив.: *Историческій взглядъ на автокефалию сербской церкви и учреждение патриаршества въ древней Сербии,* С. Петербургъ 1891.
ПЕЈАТОВИЋ, Ат.: „Списак фермана...“ (Споменик СКА XXXIX, 1903)
ПЕТКОВИЋ, Р. Владимир: „Свети Сава у старој уметности српској“ (Братство др. Св. Саве XXVIII, 1934)
„Из старог српског живописа“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. VII, 1927)
„Српска уметност“ (*Нар. енциклопедија СХС IV*)
Манастир Студеница
„Експедиција београдског народног музеја у Јужној Србији“ (Гласник скоп. науч. друштва, књ. I, 1926)
„Једна стара сликарска школа“ (Глас. ск. науч. др., књ. III, 1928)
„Легенда Св. Саве у старом српском живопису“ (Глас. СКА CLIX, 1933)
Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа, Београд 1950.
ПЕТКОВИЋ, Милица: „Постанак Охридске архиепископије“ (Богословље“ 1934)
ПЕТРОВИЋ, Василије: *Историја о Черној Гори,* Москва 1754.
ПОПОВИЋ, Васиљ: „Београдски мир“ (*Нар. енцикл, СХС I*)
„Руско-српски односи“ (*Нар. енциклопедија, СХС*)
ПОПОВИЋ, Душан: „О мартолозима у турској војсци“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. VIII, 1928)
ПОПОВИЋ, Јевсевије – Стојков, Мојсије: *Опћа црквена историја са црквено-статистичким додатком,* књ. II, Сремски Карловци 1912.
ПОПОВИЋ, Јустин: *Светосавље као филозофија живота,* Минхен 1953.
Филозовске урвине, Минхен 1957.
ПОПОВИЋ, Павле: *Преглед српске књижевности,* четврто издање, Београд 1921.
„Старе српске биографије и њихова издања“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. V, 1925)
„О књижевном делу Св. Саве“ (Братство друштва Св. Саве, XXVIII, 1934)
„Стари српски животописи XV и XVII века“ (код Л. Мирковић, Старе српске биографије XV и XVII века, Београд 1936)
ПОПОВИЋ, Пера: „Фреске ктитора у манастиру Милешеву“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. VII, 1927)
ПОПРУЖЕНКО, М. Г.: *Козма презвитерь, болгарский писатель X. вѣка.* София 1936.

ПРИБИЋЕВИЋ, Валеријан: „Срби питомци Кијевске академије у времену 1721–1762“ (Богословски гласник, год. IV, кн». VII, 1905)
ПРОТИЋ, Петар: *Житија српских светитеља као извор историски,* Београд 1897.
ПУРКОВИЋ, Ал. Миодраг: „Српски патријарси средњега века“ (Глас. скоп. науч. друш., књ. XV-XVI, 1936)
„ПУТЕШЕСТВИЕ, в Святу землю священника Лукя нова“ (Русски Архив, год. I, Москва 1866)
RADIĆ, Emilijan: *Die orthodoxen orientalen Patriarchalkirchen in den Ländern der ungarischen Krone,* Budapest 1886.
RADOJIČIĆ, Sp. Đorđe: „Le date de conversation des Serbes“ (*Byzantion XXII,* 1950)
„Политичке тежње у српској средњевековној историографији“ („Књижевник“, год. XVI, св. 2, 1961)
„Будимљански епископи“ (Богословље 1926)
Стари српски књижевници XIV до XVII века, Београд 1942.
„Да ли је Савиним старањем преведен цео Евергетиски Типик?“ (*Из старе српске књижевности,* Београд 1951)
„Данило II“ *(Енциклопедија Југославије* II, 1956)
„Силуанови стихови из почетка XV века“ *Из старе српске књижевности,* Београд 1951)
Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара, Скопље 1940, (сепарат)
„Данило III“ *(Енциклопедија Југославије* II, 1956)
„Стари српски писац Јован из Синајске Горе“ *(Из старе српске књижевности,* Београд 1951)
„Родитељи патријарха Пајсија“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. XXIII, 1957)
„Један српски извор Василија Никољског из Доње Русије“ (Год. ист. друш. БХ-е, II, 1950)
„Стари српски штампар Стефан от града Скадра и црква Ивановац код Пећи“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. XVIII, 1938)
„Пахомије от Црне Горе от Реке“ (Ист. записи, год. VII, књ. X, 1954)
„Два примера Руварчеве тачности“ (Споменица Илариона Руварца, Нови Сад 1955)
„Српско-румунски односи од XIV до XVII века“ (Годишњак фил. факултета у Новом Саду, књ. 1, 1956)
„Стари српски књижевници руске народности“ (Годишњак фил. факултета у Новом Саду, књ. V, 1961)
РАДОЈЧИЋ, Никола: „Нићифор Дучић“ (*Нар. енцикл.* СХС I)“
Српски држ. сабори у средњем веку, Београд 1940.
„О земљи и имену богомила“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. VII, 1927)
„Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве“ (Гласник СКА, CLXXIX, 1939)
„Два Теодосија“ (Гласник САН CCXVIII, 1956)
„Државно и друштвено уређење Србије у доба Немањића“ (ЛМС, књ. 341, 1934)
„О ,Животу Св. Саве’ од Ивана Томка Мрнавића“ (Светосавски зборник, књ. I: Расправе, Београд 1936)
„О архиепископу Данилу II и његовим настављачима“ (код Л. Мирковић, *Животи краљева и архиепископа српских,* Београд 1935)
„Грчки извори за Косовску битку“ (Гласник скоп. научног друштва, књ. VII-VIII, 1930)

„Душанов Законик и византиско право“ (Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана, Београд 1946)
Душанов Законик по Призренском рукопису, Београд 1946)
„Споменици о укидању Пећке патријаршије 1766“ (Богословски гласник књ. XV, 1909)
РАДОЈЧИЋ, Светозар: „Епизода о Богородици-Гори и Теодосијев ‚Живот Св. Саве’ и њене везе са сликарством XIII и XIV века“ (Прилози за књ., јез., ист. и фолклор, књ. XXIII, св. 1–2, 1959)
Старе српске минијатуре, Београд 1950
Мајстори старог српског сликарства, Београд 1955.
РАДОНИЋ, Јован: „Иларион Руварац и његови радови на пољу црквене историје“ (Глас. ист. друшт. у Н. Саду, књ. V, св. 2. 1932)
„Свети Сава“ (*Слике из историје и књижевности, Београд*)
„Ђурађ Кастриот Скендер-бег и Арбанија у XV веку“ (Споменик СКА XCV 1942, *Ђурађ Бранковић – „деспот Илирика“*
Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века, Београд 1950.
„О Македонцу Макарију, владици цетињском у првој половини XVII века“ (Ист. записи, књ. X, св. 2, 1954)
„Исаија Ђаковић“ *(Слике из историје књижевности) Прилози за историју Срба у Угарској у XV, XVII и XVIII веку,* Нови Сад 1908.
РАДОНИЋ, Јован – Костић, Мита: *Српске привилегије од 1690 до 1792.* Београд 1954.
РАЈИЋ, Јован: *Немањићи и Мрњавчевићи,* Панчево (?)
История разныхъ народовъ наипаче Болгаровъ Хорватовъ и Сербовъ, Беч 1795, књ. IV.
RANKE, Leopold: *Die serbische Revolution,* Berlin 1844.
RASCH, Gustav: *Die Türken in Europa,* Prag 1873.
RAČKI, Franjo: *Borba Južnih Slovena za državnu nezavisnost. Bogomili i patareni,* Beograd 1931.
„Prilozi za poviest bosanskih patarena“ (Starine jug. ak. znan. i umjetn., knj. I, 1869)
„Pismo Prvovjenčanoga kralja srpskog Stjepana I papi Honoriju III god. 1220“ (Starine jug. ak. zn. i umj., knj. VII, 1875)
„Izveštaj barskog nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju 1610 po Arbanskoj, i Staroj Srbiji“ (Starine jug. ak. znan. i umjetno., knj. XX 1888)
РИСТИЋ, Серафим: *Дечански споменици,* Београд 1864.
РОГАНОВИЋ, Јован: *Черногорский теократизм,* Казан.
ROGOŠIĆ, Roko: „Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova Stolica“ (Nova Revija, VIII, 1929)
РОЗАНОВ, Владимир: „Поп Јован из Синајске Горе – непознати српски књижевник прве половине XIV века“ (Прилози за књ., јез, ист. и фолклор, књ. X, 1930)
РУВАРАЦ, Димитрије: „Синђелије патријарха Арсенија III Црнојевића“ (Споменик СКА LV, 1922)
„Старе синђелије“ (Споменик СКА LV, 1922)
„О укинућу Пећке патријаршије и њеном наслеђу“ (Српски Сион 1904)
В. С. Д. (Вујанов син Димитрије): *Да ли су били Срби или Грци оних осам митрополита што 1766 године молише за укинуће Пећке патријаршије?* Нови Сад 1866.
РУВАРАЦ, Иларион: „О иноку, с којим је Растко побјегао у Св. Гору“ (Зборник Ил. Руварца, књ. I, 1934)
„О Цароставнику или царственим књигама с погледом на важност њихову за српску повесницу“ (Зборник Ил. Руварца, књ. I, 1934)

„Nochmals Mehmed Sokolović und serbische Patriarchen“ (Arhiv f. Slav. Philologie, X, 1887)
„О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија II („Истина“ 1888)
„Хумско (херцеговачка) срп. православна епископија од 1221 до данас“ (Шематизам срп. прав. митрополије и архидијецезе херцеговачке и захумске за 1890)
RUŽIČIĆ, Dušan: *Die Bedeutung des Dimitrios Chomatianos für die Gründungsgeschichte der serbischen Autokephalkirche,* Jena 1893.
РУЖИЧИЋ, Никанор: *Кратак историјски преглед узајамних одношаја између српске и грчко-цариградске цркве и њихових претставитеља првог времена њиховог познавања па до данас,* Београд 1875.
Историја српске цркве, књ. I, Загреб 1893; књ. II, Београд 1895.
SATHA, K.: „Neoelliniki Filologia *(Биографија знаменитијих Јелина)...* Atina 1866 (грчки)
СЕКУЛИЋ, Исидора: *Његошу – књига дубоке оданости,* Београд 1951.
СИМИЋ, Стеван: *Лесновски манастир св. оца Гаврила,* Београд 1913.
СКАРИЋ, Влад.: „Утицај турског владања на друштвени живот“ (*Књига о Балкану II,* Београд 1927)
„Из прошлости БХ-е XIX века“ (Год. ист. др. БХ-е, год. I, 1949)
СКЕРЛИЋ, Јован: *Историја нове српске књижевности,* Београд 1953.
СЛИЈЕПЧЕВИЋ, Ђоко: *Хумско-херцеговачка епархија и епископи (митрополити) од 1219 до краја XIX века,* Београд 1939 (сепарат)
Пајсије, архиепископ пећки и патријарх српски као јерарх и књижевни радник, Београд 1933 (сепарат)
Стеван Стратимировић, митрополит карловачки, као поглавар цркве, просветни и национални радник, Београд 1936.
„Die serbische Orthodoxie“ (Internationale kirchliche Zeitschrift, Juli-September 1953)
„Калуђерице у нашој цркви“ (Календар „Свечаник“ 1962)
СЛИЈЕПЧЕВИЋ., Перо: „Старе српске задужбине“ *(Сабрани огледи,* I, Београд 1956)
СНЂГАРОВ, Иван: *История на охридската архиепископия-патрияаршия,* София 1931.
СОКОЛОВЪ, И. И: *Константинопольская церковъ въ XIX вѣкѣ, I.,* С. Петербургъ 1904.
СОКОЛОВСКИ, Методије – Старова, Ариф: „Две кануname на Сегединскиот санџак од второта полОвина на XVI в.“ (Глас. института за нац. истор., год. IV св. 1-2, 1960)
СОЛАРИЋ., Михаило: „Унија у Великој Писаници“ (Богословски Гласник, год. IV књ. IV, 1905)
СОЛОВЈЕВ, Александар: „Срби и византиско право у Скопљу почетком XIII века“ (Глас. скоп. науч. др., књ. XV–XVI, 1936)
Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка, Скопље
„Судије и суд по градовима Душанове државе“ (Гл. скоп. науч. друштва, књ. VII–VIII, 1930)
„Синђелија рашког митрополита Силвестра писана 1560 године“ (Гл. скоп. науч. др,. књ. XIV, 1935)
СОЛОВЈЕВ, Ал. – Мошин, Вл.: *Грчке повеље српских владалаца,* Београд 1936.
SREZNEVSKI, I. L: „Krmčaja knjiga srp. pisma XIII i XIV vijeka“ (Starine jug. ak. znan. i umjetn., knj. III, 1871)
СРЕЋКОВИЋ, Панта: *Владике фанариоти рашко-призренске епархије од 1818–1854,* Београд 1881.

СТАНОЈЕВИЋ, Глигор: „Црна Гора у доба Кандидског рата (1645–1669)“ (Ист. гласн., св. 1–2, 1953)

СТАНОЈЕВИЋ, Станоје: „О српској култури у средњем веку“ *(Из наше прошлости,* књ. I, Београд 1934)

Историја српског народа, Београд 1926

Историја српског народа у средњем веку, I. „Извори и историографија“, Београд 1937.

Борба за самосталност католичке цркве у Немањићкој држави, Београд 1912.

Свети Сава, Београд 1935.

„Свети Сава и независност српске цркве“ (Глас СКА CLXI, 1934)

„Смрт Св. Саве“ (Светосавски зборник, књ. I, Београд 1936)

„Које је године умро Св. Сава“ (Глас СКА CLVI)

„Свети Сава као државник и политичар“ (Братство друштва Св. Саве, XXVIII, 1934)

„Српски архиепископи од Саве II до Данила II“ (Глас СКА CLIII, 1933)

„Архиепископ Арсеније“ (Глас. ист. друштва у Новом Саду, књ. V, 1932)

СТЕФАНОВИЋ Караџић, Вук: Српски *Рјечник истумачен њемачким и латинским ријечима,* четврто издање, Београд 1935.

Црна Гора и Бока Которска, Београд 1922.

Српске народне пјесме, књ. II. у којој су пјесме јуначке најстарије, Београд 1952.

STOJANOVIĆ, Ljubomir: „Nekoliko srpskih ljetopisa“ (Starine jug. akad. znan. i umjetn., knj. XIII, 1881)

„Српска црква у међувремену од патријарха Арсенија II до Макарија око 1459–63 до 1557 г.“ (Глас СКА, CVI, 1923)

STOJKOVIĆ, Marijan – Kašić Bartuo, – Pažanin D. I.: „Prilog za njegov život i rad“ (Rad jug. ak. znan. i umjetn., knj. CCXX, 1919)

СТРАЊАКОВИЋ, Драгослав: „Срби и Бугари у прошлости“ (Гласник срп. прав. цркве 1946)

STRIKA, Boško: *Dalmatinski manastiri,* Zagreb 1930.

СТЖИГОВСКИ, Ј.: „Балканска уметност, Словени и Европа“ (*Књига о Балкану II,* Београд 1927)

SÜDLAND, L. (Ivo Pilar): *Južnoslovensko pitanje. Prikaz cjelokupnog pitanja.* Zagreb 1943.

ТАНОВИЋ, Стеван: *Српски народни обичаји у* Ђевђелији

ТАРАНОВСКИ, Теодор: *Историја српског права у Немањићкој држави.* I део: *Историја државног права,* Београд 1931.

ТАШКОВСКИ, Драган: „Која је права домовина богомила“ (Преглед, мај 1953)

ТЕПЛОВЪ, В. *Русские представители въ Цариградѣ 1491–1881,* С. Петербургъ 1891.

ТОМИЋ, Јован: *Пећки патријарх Јован и покрет хришћана на Балканском полуострву 1598–1614,* Земун 1903.

Десет година из историје српског народа под Турцима (1683–1693). Београд 1902.

„Патријарх Арсеније III Црнојевић према Млецима и Ћесару 1685–1695“ (Глас СКА LXX, 1906)

TOUREFORT, Piton: *Beschreibung einer auf königlichen Befehl unternommenen Reise nach der Levante.* Nürnberg 1776.

ТРАЈАНОВИЋ, Сима: *Ватра у обичајима и животу српског народа*

ТРОИЦКИ, Сергије: „Ко је превео Крмчију Св. Саве“ (Глас САН СХС, 1949)

„Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властарове Синтагме“ (Глас САН CCXII, 1953)

ЋОРОВИЋ, Владимир: *Историја Југославије,* Београд 1931.
„Рас“ (*Нар. енцикл. СХС* III)
„Свети Сава“ (*Нар. енцикл. СХС IV*)
„Теодосије“ (*Нар. енцикл. СХС IV*)
„Старе штампарије“ (*Нар. енцикл. СХС IV*)
„Мехмед-паша Соколовић“ (*Нар. енцикл. СХС IV*)
„Епископ Марко“ (*Нар. енцикл. СХС II*)
„Константин Филозоф“ (*Нар. енцикл. СХС II*)
Покрети и дела, Београд
„Култ Светога Саве“ (Братство друштва Св. Саве XXVIII, 1934)
„Међусобни односи биографија Стевана Немање“ (Светосавски зборник, књ. I: Расправе, Београд 1936)
„Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века“ (Глас СКА CXXXVI, 1929) Стари стихови о Светом Сави (Богословље 1935)
ФИЛИПОВИЋ, Миленко: „Трагови Перунова култа код Јужних Словена“ (Глас. зем. музеја у Сарајеву, III, 1948)
„Озренци и Маглајци“ (Глас. зем. музеја у Сарајеву, VII, 1952)
Живот и обичаји народа у Височкој нахији
Обичаји и веровања у Скопској котлини. Грађа. Београд 1939.
FORTIS, Alberto: *Reise in Dalmatien,* Theil I., Bern 1776.
ХАЏИ-ВАСИЉЕВИЋ, Јован: *Јужна стара Србија: I Кумановска област,* Београд 1908 Јужна стара Србија: II. Прешевска област, Београд 1913.
Просветне и политичке прилике у јужним српским областима у XIX веку, Београд 1928.
„Димитрије Хоматијан, архиепископ охридски, о Светоме Сави и независности српске православне цркве“ (Братство друштва Св. Саве, XXVIII, 1934)
ХАЏИБЕГОВИЋ, Хамид: „Порез на ситну стоку и коришћење испаша“ (Прилози за оријенталну филологију и историју југословенских народа под Турцима, VIII-IX, 1958–1959)
„Џизија или харач“ (Прилози за оријент. фил. и ист. југ. народа под Турцима, III-IV, 1952–1953)
HADROVICS, Ladislav: *L’eglise serbe sous la domination turque,* Paris 1947.
HERTZBERG, F. Gustav: *Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart*, III. Theil, Gothe 1878.
HORVAT, K: *Monumenta historica.* Sarajevo 1909.
HUDEL, Alois: *Die serbische orthodoxe Nationalkirche,* Graz-Leipzig 1922.
ЦВИЈИЋ, Јован: *Балканско полуострво и јужнословенске земље,* Београд.
ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин: *О српском врховном Богу,* Београд 1941
ŠIMRAK, Janko: „Vasilije Jovanović-Ostroški prema papama Aleksandru VII i Klimentu X“ (Nova Revija, knj. X., sv. 3-4, 1931)
„Hercegovački mitropolit Avakum i manastir Zavala prema papi Klimentu X“ (Nova Revija, knj. XI, sv. 2, 1932)
ШИШИЋ, Фердо: *Летопис Попа Дукљанина,* Београд 1928.
SCHNEWEIS, Edmund: *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten,* Wien 1925.

SCHWICKER, J.: *Politische Geschichte der Serben in Ungarn,* Budapest 1888; *Versuch einer Lebensbeschreibung des Feldmarschalls Grafen von Seckendorf meist aus ungedruckten Nachrichten bearbeitet,* Theil II. 1792.

БЕЛЕШКА О ПИСЦУ

ЂОКО СЛИЈЕПЧЕВИЋ је рођен 23. марта 1908. године у селу Самобору, срез Гацко, Херцеговина. Завршио је нижу гимназију у Гацку, Српску Православну богословију у Призрену, Православни богословски факултет у Београду. Годину дана похађао је Евангелистички факултет и славистику у Берлину. После Другог светског рата завршава допунске студије на Старокатоличком факултету у Берну. Године 1936. одбранио је у Београду докторску тезу под насловом *Стеван Стратимировић, митрополит карловачки као поглавар цркве и просветно-национални и политички радник.* Године 1945. напустио је Југославију и живео у Немачкој, у Келну. Слијепчевић је објавио више књига и студија из српске историје, од којих су најзначајније: *Назарени у Србији до 1914. године, Македонско питање* (на енглеском језику), *Историја српске православне цркве* (у три тома), *Српско арбанашки односи кроз векове са посебним освртом на новије време, Југославија уочи и за време Другог светског рата.* Слијепчевић је био почасни члан Удружења српских писаца, а Свети архијерејски синод Српске православне цркве доделио му је Орден Светог Саве првог степена. Ђоко Слијепчевић је умро у Келну 1993. године.